Cara a cara con el planeta

Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas

Bruno Latour



siglo veintiuno
editores


Cara a cara
con el planeta
Una nueva mirada sobre el cambio
climático alejada de las posiciones
apocalípticas
Bruno Latour
siglo veintiuno
editores
MARE INDICVM
MARE



Índice

colección
antropológicas

Dirigida por Alejandro Grimson

Bruno Latour

CARA A CARA CON EL PLANETA

Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas

Traducción de
Ariel Dilon

siglo veintiuno
editores

Latour, Bruno
Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

Libro digital, EPUB.- (Antropológicas / dirigida por Alejandro Grimson)

Archivo Digital: descarga

Traducción de Ariel Dilon

ISBN 978-987-629-741-7

1. Antropología, 2. Medio ambiente, 3. Cambio climático global, I. Dilon, Ariel, trad.

CDD 306

Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo de l'Institut français d'Argentine/Ambassade de France
Este libro cuenta con el respaldo del Programa Victoria Ocampo de Ayuda a la Publicación del Institut Français d'Argentine/Embajada de Francia
Este libro cuenta con el apoyo del Centr National du Livre (Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia), como ayuda a la traducción de ciencias y humanidades.

<www.sigloxxieditores.com.ar>

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Imagen de cubierta: Mapa incluido en una versión latina de Tolomeo (*Cosmographia*…, Ulm, 1486)

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: mayo de 2017

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-741-7

Para Ulysse y Maya
Para toda la troupe*, en escena y en la trastienda, del Gaïa Global Circus*

En la lengua mítica, la tierra es llamada *la madre del derecho*. […] Eso es lo que entiende el poeta cuando habla de la tierra profundamente justa y la llama *justissima tellus*.
Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*

El destino ya no es la política a secas: es la política climática.
Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*

Antes espero ver a una cabra ocupar con éxito un puesto de jardinero que ver a los humanos convertirse en los administradores responsables de la Tierra.
James Lovelock, *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*

La naturaleza no es sino el nombre para el exceso.
William James, *A Pluralistic Universe*

Introducción

Todo comenzó hará unos diez años con un movimiento de danza que me impresionó y del que no conseguí librarme. Una bailarina, que huía, escapando de algo que debía de parecerle horroroso, no cesaba, mientras corría, de echar hacia atrás miradas cada vez más inquietas, como si su fuga acumulase a sus espaldas unos obstáculos que estorbaran cada vez más sus movimientos, hasta verse forzada a darse vuelta por completo, y allí, suspendida, impedida, de brazos caídos, viese venir hacia ella algo más terrorífico aún que aquello de lo cual había huido en un principio… al punto de forzarla a esbozar un gesto de repliegue. Al huir de un horror, se había encontrado con otro, creado en parte por su propia fuga.

Me convencí de que esa danza expresaba el espíritu del tiempo; que resumía en una sola situación, para mí por demás perturbadora, aquello de lo que los modernos habían huido en un principio, el arcaico horror del pasado, y aquello a lo que hoy debían hacer frente, la irrupción de una figura enigmática, fuente de un horror que se encontraba delante y no detrás de ellos. En un primer momento registré la irrupción de ese monstruo, mitad ciclón, mitad Leviatán, con un nombre extraño: “Cosmocoloso”. Antes de fusionarlo, muy pronto, en esa otra figura tan controvertida sobre la que había meditado al leer a James Lovelock, la de Gaia. Aquí, yo ya no podía escapar: tenía que comprender lo que venía a mí en forma bastante angustiante: como una fuerza a la vez mítica, científica y probablemente también religiosa.



Stéphanie Ganachaud, 12 de febrero de 2013

Como no sé nada de danza, me tomó varios años encontrar en Stéphanie Ganachaud a la intérprete ideal de ese breve movimiento.[1] Mientras tanto, no sabiendo qué hacer con esta obsesionante figura del Cosmocoloso, convencí a algunos queridos amigos de hacer con ella una pieza de teatro, que desde entonces se convirtió en *Gaïa Global Circus*.[2] Fue entonces, por una de esas coincidencias que no debería sorprender a aquellos a quienes persigue una obsesión, cuando el comité de las conferencias Gifford me solicitó que diera, en 2013 en Edimburgo, un ciclo de seis conferencias bajo el título, también bastante enigmático, de "Religión natural". ¿Cómo resistirse a una propuesta a la que William James, Alfred North Whitehead, John Dewey, Henri Bergson, Hannah Arendt y muchos otros habían respondido?[3] ¿No era la ocasión ideal para desarrollar mediante la argumentación aquello que la danza y el teatro me habían forzado originalmente a explorar? Al menos aquel medio no me era tan ajeno. Sobre todo porque acababa de terminar la escritura de una investigación sobre los modos de existencia, que se hallaba bajo la influencia cada vez más invasora de Gaia (Latour, 2012b). Son esas conferencias, reelaboradas, ampliadas y completamente reescritas, las que encontrarán aquí.

Si las publico conservando el género, el estilo y el tono de la conferencia, es porque esta antropología de los modernos que prosigo desde hace cuarenta años se encuentra cada vez más en consonancia con lo que podemos llamar “Nuevo Régimen Climático”.[4] Resumo mediante esa expresión la situación presente, cuando el cuadro físico que los modernos habían considerado como seguro, el suelo sobre el cual se había desarrollado siempre su historia, se ha vuelto inestable. Como si la escenografía hubiese salido a escena para compartir la intriga con los actores. A partir de ese momento, todo cambia en las maneras de contar historias, hasta el punto de hacer entrar en la política todo lo que antaño pertenecía a la naturaleza –figura que, por consiguiente, se transforma en un enigma cada día más indescifrable–.

Desde hace años, mis colegas y yo intentábamos absorber esta entrada de la naturaleza y de las ciencias en política; habíamos desarrollado no pocos métodos para seguir, y al mismo tiempo cartografiar, las controversias ecológicas. Pero ninguno de esos trabajos especializados había logrado nunca estremecer las certezas de todos aquellos que continuaban imaginando un mundo social sin objeto frente a un mundo natural sin humano –y sin sabio para conocerlo–. Mientras que nosotros nos esforzábamos en desanudar algunos de los nudos de la epistemología y de la sociología, todo el edificio que había repartido sus funciones caía por tierra, o más bien, literalmente, recaía sobre la Tierra. Aún estábamos discutiendo los lazos posibles entre humanos y no humanos, el rol de los científicos en la producción de la objetividad, la importancia eventual de las generaciones futuras, cuando los científicos mismos multiplicaban las invenciones para hablar de la misma cosa, pero completamente en otra escala: el “Antropoceno”, la “gran aceleración”, las “zonas críticas” [*tipping points*], todos esos términos sorprendentes que parecían necesarios y que vamos a reencontrar a medida que avancemos para comprender esta Tierra que parece reaccionar a nuestras acciones.

Mi disciplina de origen –la sociología o, mejor, la antropología de las ciencias– hoy en día ha cobrado nuevas fuerzas por la evidencia ampliamente compartida de que la antigua Constitución que repartía los poderes entre ciencia y política se ha vuelto obsoleta. Como si hubiésemos pasado, justamente, de un Antiguo Régimen a uno Nuevo, marcado por la irrupción multiforme de la cuestión *de los climas* y, cosa aún más extraña,

de su vínculo con el *gobierno*. En el sentido más amplio de estas expresiones que los historiadores de la geografía no utilizan más que en la "teoría de los climas" de Montesquieu, caída desde hace mucho tiempo en desuso. Bruscamente, todo el mundo adivina que está emergiendo otro *Espíritu de las leyes de la Naturaleza* y que hay que comenzar a redactarlo si se quiere sobrevivir a las potencias desencadenadas por este Nuevo Régimen. Esta obra se propone contribuir precisamente a ese trabajo colectivo de exploración.

Gaia está presente aquí como la ocasión de un retorno a la Tierra que permita una versión diferenciada de las cualidades respectivas que pueden exigirse de las ciencias, de las políticas y de las religiones por fin reducidas a definiciones más modestas y más terrestres de lo que eran sus antiguas vocaciones. Las conferencias van en pareja: las dos primeras tratan sobre la noción de "potencia de actuar" –para traducir el inglés *agency*–, operador indispensable para permitir los intercambios entre dominios y disciplinas hasta aquí diferenciadas; las dos siguientes introducen a los personajes principales, *Gaia* en primer lugar, el *Antropoceno* a continuación; las conferencias cinco y seis definen cuáles son los pueblos que están en lucha por la ocupación de la Tierra y la etapa en la que se encuentran; las dos últimas exploran la cuestión geopolítica de los territorios en lucha.

El público potencial de un libro es más difícil aún de delinear que el auditorio de una conferencia pero, ya que hemos entrado de lleno en un período de la historia a la vez geológico y humano, me gustaría dirigirme a lectores con competencias mixtas. Imposible comprender lo que nos sucede sin pasar por las ciencias: son ellas las que primero nos alertaron; imposible, para comprenderlas, quedarse con la imagen que la antigua ciencia epistemológica proporcionaba de ellas: de ahora en más, las ciencias se hallan tan mezcladas con toda la cultura que es por las humanidades por donde conviene transitar para comprenderlas. De allí un estilo híbrido para un asunto híbrido dirigido a un público, también, necesariamente híbrido.

Híbrida además, ya se sospechará, es la composición de un libro de estas características: como todos los investigadores, me veo obligado a escribir en inglés para ser leído. Una vez redactadas para ser leídas en Edimburgo en febrero de 2012, las seis conferencias Gifford fueron traducidas al francés por Franck Lemonde, así como otra pronunciada en 2013.[5] Pero luego sometí su texto a eso que más detestan todos los traductores cuando

tienen la mala suerte de traducir a la lengua materna de los autores: lo reestructuré completamente, lo amplié con dos nuevos capítulos, y lo reescribí tanto que se trata de otro texto: tendré que hacerlo retraducir para publicarlo en inglés… Mil disculpas a mi traductor.

Si los escritores pueden jactarse de que los lectores son los mismos desde que el libro comienza hasta que termina y de que harán su aprendizaje de capítulo en capítulo, no ocurre lo mismo con los conferenciantes que deben dirigirse cada vez a un público en parte diferente. Es por eso que cada una de las ocho conferencias puede ser leída por sí misma y en el orden que se quiera (en cuanto a las cuestiones más especializadas, todas han sido remitidas en las notas).



Debo agradecimientos a demasiadas personas para nombrarlas a todas. En las referencias bibliográficas intento reconocer mi deuda.

Sin embargo, sería injusto no citar en primer lugar a los miembros del comité de las conferencias Gifford que me permitieron abordar este tema de la “religión natural”, sin olvidar al auditorio de la sala Santa Cecilia, durante esas seis maravillosas jornadas de febrero de 2013, bajo el gran sol de Edimburgo.

Debo a Isabelle Stengers haber despertado por primera vez en mí el interés en la intrusión de Gaia, y fue, como de costumbre, yendo a pedir la ayuda de Simon Schaffer, como intenté desembarazarme del personaje imposible de Gaia, compartiendo mis angustias con Clive Hamilton, Dipesh Chakrabarty, Deborah Danowsky, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Bronislaw Szerszynski y muchos otros colegas.

Pero me gustaría agradecer muy especialmente a Jérôme Gaillardet y a Jan Zalaciewicz, que me confirmaron que en efecto existía, desde el Antropoceno, un sustrato común a las ciencias naturales y a las humanidades, digamos incluso una *zona crítica* que todos compartimos.

A los estudiantes que, en mayo de 2015, concibieron y realizaron el “Teatro de las negociaciones” [*Théâtre des négociations*], en Les Amandiers de Nanterre, evidentemente les debo mucho más de lo que ellos

imaginan, al igual que a los diseñadores de la exposición *Anthropocène Monument*, en el museo Les Abattoirs de Toulouse, en octubre de 2014, así como a los alumnos del curso “Filosofía política de la naturaleza”.

Por último, querría agradecer a Philippe Pignarre, cuyo trabajo editorial me acompaña desde hace largo tiempo. Creo que nunca ha publicado un libro que haga referencia de manera tan directa al nombre de su colección: contrariamente a la idea tan difundida de que Gaia es global, ella indiscutiblemente es la principal quebrantadora de los límites del pensamiento “normal”…[6]

---

[1] Interpretado el 12 de febrero de 2013, filmado por Jonathan Michel, disponible en <vimeo.com/60064456>.

[2] Trabajo colectivo efectuado a partir de la Pascua de 2010 con Chloé Latour y Frédérique Aït-Touati, responsables de la puesta en escena, Claire Astruc, Jade Collinet, Matthieu Protin y Luigi Cerri, actores, Pierre Daubigny, autor del texto *Gaïa Global Circus* y que finalmente fue representado en Toulouse, en el marco de la Novela, en octubre de 2013, y en la Comédie de Reims, en diciembre del mismo año, antes de iniciar una gira por Francia y el extranjero.

[3] El texto de las seis conferencias está disponible en el sitio de Gifford de la universidad de Edimburgo, <ed.ac.uk>. Sobre la historia de esas conferencias y del dominio de la “religión natural”, bastante enigmático a los ojos de los franceses, véase Witham (2005).

[4] La expresión se deriva de un término introducido por Aykut y Dahan (2015) para designar la manera, muy particular y, según ellos, poco eficaz, de intentar “gobernar el clima”.

[5] Además de las seis conferencias Gifford, se trata de “Agency at the time of the Anthropocene” (2014a), en parte retomada en la segunda.

[6] El título de la colección en que apareció la versión francesa de este libro alude a un giro usual que retoma el título de un panfleto de P.-L. Courier, *Pétition… pour les villageois que l’on empêche de danser*. Así, los autores incluidos en ella son “aguafiestas” para el pensamiento esquemático, adocenado. [N. de E.]

Primera conferencia

Sobre la inestabilidad de la (noción de) naturaleza

Una mutación de la relación con el mundo • Cuatro maneras de volverse loco con la ecología • La inestabilidad de la relación naturaleza/cultura • La invocación de la naturaleza humana • El recurso al “mundo natural” • De un gran servicio rendido por la pseudocontroversia sobre el clima • “¡Vaya y dígales a sus patrones que los científicos están en pie de guerra!” • Donde se procura pasar de la “naturaleza” al mundo • Cómo afrontar

No se termina, recomienza cada mañana. Un día es el ascenso de las aguas; otro, la esterilización de los suelos; por la noche es la desaparición acelerada de los bancos de hielo; en el resumen informativo de las 20, entre dos crímenes de guerra, nos enteramos de que miles de especies van a desaparecer incluso antes de haber sido debidamente clasificadas; cada vez, las mediciones del CO_2 en la atmósfera son peores, más aún que las del desempleo; cada año que pasa, nos dicen que es el más cálido desde la inauguración de las estaciones meteorológicas; el nivel de los mares no hace sino ascender; la franja costera está cada vez más amenazada por las tormentas de primavera; en cuanto al océano, cada campaña de medición lo encuentra más ácido. Esto es lo que los diarios llaman vivir en tiempos de “crisis ecológica”.

Desgraciadamente, hablar de “crisis” sería otra manera de tranquilizarse diciéndose que “ya pasará”; que la crisis “muy pronto quedará atrás”. ¡Si tan sólo fuese una crisis! ¡Si hubiese sido sólo una crisis! De acuerdo con los especialistas, habría que hablar más bien de “mutación”: estábamos

acostumbrados a un mundo; pasamos, mutamos a otro. En cuanto al adjetivo “ecológico”, también solemos usarlo para tranquilizarnos, para tomar distancia de las perturbaciones con las que se nos amenaza: “Ah, si hablan ustedes de cuestiones ecológicas, ¡entonces es que no nos atañe!”. Como aún se hacía durante el siglo pasado, cuando se hablaba de “ambiente natural” para designar a los seres de la naturaleza considerados desde lejos, detrás de un gran ventanal. Pero hoy en día, es a todos nosotros, desde el interior, en la intimidad de nuestras pequeñas y preciosas existencias, a quienes nos afectarían, dicen los expertos, estas informaciones que nos alertarían directamente sobre lo que deberíamos comer y beber, sobre nuestra manera de ocupar los suelos, de desplazarnos, de vestirnos. Normalmente, de mala noticia en mala noticia, deberíamos tener la impresión de habernos deslizado de una simple crisis ecológica a aquello que más bien habría que designar como *una profunda mutación de nuestra relación con el mundo*.

Y sin embargo, seguramente no es así. La prueba es que recibimos todas estas noticias con una calma asombrosa, e incluso con un tipo de estoicismo admirable… Si en verdad se tratara de una mutación radical, ya habríamos estado todos modificando de arriba abajo las bases de nuestra existencia. Habríamos comenzado por cambiar nuestra alimentación, nuestro hábitat, nuestros medios de transporte, nuestras técnicas de cultivo, en una palabra, nuestro modo de producción. Cada vez que las sirenas de alarma dejaran de sonar, nos habríamos precipitado fuera de nuestros refugios para inventar nuevas técnicas a la altura de la amenaza. Los habitantes de los países ricos habrían sido tan inventivos como en los tiempos de las guerras precedentes y, como en el siglo XX, habrían resuelto la cuestión, en cuatro o cinco años, mediante una transformación masiva de sus modos de vida. Gracias a sus acciones eficaces, la cantidad de CO_2 captada en el observatorio de Mauna Loa en Hawái ya comenzaría a estabilizarse;[7] en los suelos bien humidificados pulularían las lombrices de tierra y el océano rico en plancton estaría otra vez cargado de peces; hasta los hielos del Ártico habrían desacelerado tal vez su derretimiento (a menos que, entrados en una pendiente irreversible, se hubiesen deslizado por milenios en un nuevo estado; Archer, 2010).

En cualquiera de los casos, deberíamos *haber actuado*, desde hace ya una treintena de años. La crisis ya habría pasado. Miraríamos hacia atrás la época de la "gran guerra ecológica", con el orgullo de aquellos que casi sucumbieron pero supieron revertir la situación en su provecho con una reacción rápida y movilizando la totalidad de sus fuerzas de invención. Tal vez hasta llevaríamos a nuestros nietos a visitar museos dedicados a este combate, esperando que queden tan estupefactos ante nuestros progresos como quedan hoy al ver cómo la guerra de 1940 dio lugar al Proyecto Manhattan, la puesta a punto de la penicilina o los progresos fulminantes de los radares o del transporte aéreo.

Pero resulta que aquello que habría podido no ser más que una crisis pasajera se ha transformado en una profunda alteración de nuestra relación con el mundo. Parece que nos hubiésemos convertido en aquellos que *habrían podido actuar* hace treinta o cuarenta años y que no hicieron nada, o hicieron demasiado poco.[8] Extraña situación la de haber franqueado una serie de umbrales, la de haber atravesado una guerra total, ¡y sin darnos cuenta prácticamente de nada! Al punto de doblegarnos bajo el peso de un acontecimiento gigantesco que ahora se encuentra a nuestras espaldas, sin haberlo advertido, sin que hayamos ofrecido batalla. Imaginen lo siguiente: oculta por la profusión de las guerras mundiales, de las guerras coloniales, de las amenazas nucleares, habría habido, en el siglo XX –ese "siglo clásico de la guerra"–, otra guerra, también ella mundial, también ella total, también ella colonial, que habríamos vivido sin vivirla. Mientras nos preparamos muy indolentemente para interesarnos en la suerte de las "generaciones futuras" (como se decía antaño), ¡todo habría sido ya consumado por las generaciones pasadas! Habría sucedido algo que no estaría ante nosotros como una amenaza por venir, sino que aquellos que han nacido ya lo tienen a sus espaldas. ¿Cómo no sentirnos un poco avergonzados de haber vuelto irreversible una situación al seguir avanzando como sonámbulos sin escuchar la alerta?

Y sin embargo, las alertas no faltaron. Las sirenas sonaron sin parar. La conciencia de los desastres ecológicos ha existido, ha estado viva, ha sido argumentada, documentada, probada, desde los comienzos mismos de lo que llamamos la "era industrial" o la "civilización mecánica". No podemos decir que no sabíamos.[9] Sólo que existen muchas maneras de saber y de ignorar al mismo tiempo. Por lo general, cuando se trata de cuidar de

nosotros mismos, de nuestra supervivencia, del bienestar de nuestros seres queridos, tendemos más bien a equivocarnos inclinándonos por la seguridad: al menor resfrío de nuestros hijos, consultamos con el pediatra; a la menor amenaza a nuestras plantaciones, preparamos una fumigación; a la más tímida duda sobre nuestra propiedad, nos aseguramos, nos equipamos con cámaras de vigilancia; para precavernos contra una invasión, armamos enseguida nuestras fronteras. Aplicamos profusamente el demasiado célebre principio de precaución, desde el momento en que se trata de proteger nuestro entorno y nuestros bienes, aunque no estemos demasiado seguros del diagnóstico y los expertos no se expresen claramente sobre el alcance de los daños.[10] Ahora bien, en lo que concierne a esta crisis mundial, nadie invoca el mencionado principio para lanzarse con coraje a la acción. Esta vez, la muy vieja humanidad, precavida, quisquillosa, que por lo general no avanza sino a tientas, tanteando cada obstáculo con su bastón blanco como un ciego, respondiendo con cuidado a cualquier apariencia de peligro, echándose atrás tan pronto como siente una resistencia, avanzando muy rápido cuando el horizonte se despeja antes de volver a vacilar ante un nuevo obstáculo, esa humanidad se ha mantenido impertérrita. Ninguna de sus viejas virtudes campesinas, burguesas, artesanas, obreras, políticas, parece haber estado vigente al respecto. Las alarmas han sonado: y nosotros las hemos desconectado una por una. Hemos abierto los ojos, hemos visto, hemos sabido: ¡volvimos a cerrar los ojos bien apretados![11] Si al leer *Sonámbulos* de Christopher Clark (2013) nos asombramos de ver a Europa, en agosto de 1914, precipitarse a la Gran Guerra con total conocimiento de causa, ¿cómo no asombrarnos al saber retrospectivamente con qué conocimiento preciso de las causas y de los efectos se precipitaba Europa (y todos aquellos que llegarían después) en esa otra Gran Guerra de la cual nos enteramos, estupefactos, que habría tenido lugar, y la cual probablemente perdimos?

•

“Una alteración sufrida en la relación con el mundo” es el término científico para designar la locura. No comprenderemos nada de las

mutaciones ecológicas si no tomamos noción de hasta qué punto trastornan el mundo entero. ¡Aunque tengan varias maneras de volvernos locos!

Una parte del público, de los intelectuales, de los periodistas, ayudados a veces por algunos expertos, ha decidido hundirse poco a poco en un mundo paralelo donde ya no hay ni naturaleza agitada ni verdadera amenaza. Si esas personas mantienen la calma es porque están seguros de que los datos de los científicos han sido manipulados por fuerzas oscuras, y en todo caso son tan exagerados que hay que resistir valientemente las opiniones de aquellos que se llaman "catastrofistas" y aprender, como dicen, "a conservar la cordura" viviendo como antes, sin preocuparse demasiado. Esta locura de la negación se presenta a veces bajo una forma fanática; es el caso de aquellos a quienes se llama "climatoescépticos" e incluso a veces "climatonegacionistas", adeptos, en grados diversos, de la teoría del complot y que, como muchos funcionarios norteamericanos, ven en la cuestión ecológica ¡una manera indirecta de imponer el socialismo en los Estados Unidos![12] Sin embargo, en el mundo entero está muchísimo más difundida bajo la forma de una suave locura que podríamos calificar de *quietista*, en referencia a esa tradición religiosa cuyos fieles dejan en manos de Dios el cuidado de su salvación. Los climatoquietistas viven, como los otros, en un mundo paralelo, pero como han desconectado todas las alarmas ningún anuncio estridente los fuerza a abandonar la blanda almohada de la duda: "Ya veremos. El clima siempre ha variado. La humanidad siempre se las ha arreglado. Tenemos muchas otras preocupaciones. Lo importante es esperar, y sobre todo no alterarse". Extraño diagnóstico: ¡estos están locos a fuerza de mantenerse calmos! Los hay incluso algunos que no vacilan, en plena asamblea política, en invocar la promesa del Génesis cuando Dios se compromete ante Noé a no desencadenar otro diluvio: "No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre, porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud; ni volveré más a destruir todo ser viviente, como he hecho" (G. 8, 21).[13] ¡La seguridad es tan sólida que, en efecto, sería un error preocuparse!

Otros, felizmente menos numerosos, han oído sonar las sirenas de alarma y entran en pánico al punto de lanzarse a otro frenesí. "Puesto que las amenazas son tan graves y las transformaciones que hemos causado al planeta tan radicales, entonces", proponen, "ataquemos de raíz todo el sistema terrestre, concebido como una vasta máquina que se desarregló

porque nosotros no la hemos controlado *lo suficientemente bien*". Y ya los vemos presas de un nuevo ataque de dominación total sobre una naturaleza siempre considerada como rebelde y salvaje. En ese gran delirio que ellos llaman modestamente "geoingeniería", es la Tierra entera lo que quieren abarcar.[14] Para sanarse de las pesadillas del pasado, pretenden acrecentar todavía más la dosis de megalomanía necesaria para la supervivencia en esta clínica para pacientes de nervios frágiles en la que se habría convertido el mundo. ¿La modernización nos ha llevado a un callejón sin salida? ¡Seamos más resueltamente modernos todavía! Si hay que sacudir a los primeros para evitar que se duerman, a estos habría que encajarles una camisa de fuerza para impedir que hagan demasiadas idioteces.

¿Cómo hacer la lista de todos los matices de depresión que golpean a aquellos, los más, que observan con atención las rápidas transformaciones de la Tierra y han decidido que no pueden ni ignorarlas ni, por desgracia, remediarlas con medida radical alguna? ¿Tristeza, bajón, melancolía, neurastenia? Sí, el corazón les da un vuelco, se les cierra la garganta; apenas si tienen todavía el valor de leer un diario; no salen de su sopor si no es por la rabia de ver a los otros aún más locos que ellos. Pero una vez superados estos accesos de furor, terminan postrados bajo enormes dosis de antidepresivos.

Los más locos son aquellos que parecen creer que de todos modos pueden hacer algo, que no es demasiado tarde, que las reglas de la acción colectiva, en este caso también, seguramente van a funcionar; que se debe poder actuar de manera racional, con total conocimiento de causa, incluso ante amenazas tan graves, respetando el marco de las instituciones existentes.[15] Pero es muy probable que esos sean bipolares, llenos de energía en la fase maníaca antes de la recaída, que les dará unas ganas locas de arrojarse por la ventana, o de lanzar por ella a sus adversarios.

¿Quedan algunos capaces de escapar a estos síntomas? Sí, pero sin embargo ¡no vayan a creer que son santos en espíritu! Quizá son ciertos artistas, eremitas, jardineros, exploradores, activistas o naturalistas, que buscan, en un aislamiento casi total, otros medios de resistir la angustia: *esperados*, como dice graciosamente Romain Gary (1972: 215).[16] (A menos que sean como yo, y sólo consigan desprenderse de su angustia ¡porque han encontrado astutos medios para inocularla en los demás!)

Sin ninguna duda, la ecología te enloquece; hay que partir de ahí. No con la idea de sanarse; sólo para aprender a sobrevivir sin dejarse llevar por la negación, por la *hybris*, por la depresión, por la esperanza de una solución razonable, o por la fuga al desierto. Uno no se cura de la pertenencia al mundo. Pero, a fuerza de sanación, puede curarse de creer que no pertenece a él, que esa no es la cuestión esencial, que lo que le ocurre al mundo no nos concierne. El tiempo ya no está en el punto en que esperábamos "zafar". En verdad estamos, como suele decirse, "dentro de un túnel", sólo que "no veremos la salida". En materias como esta, la esperanza es mala consejera, porque no estamos en una crisis. Esto no va a "pasar". Habrá que hacerse a la idea. *Es definitivo*.

Lo que haría falta, por consiguiente, es descubrir una *trayectoria de sanación*, aunque sin por eso esperar curarse demasiado pronto. En este sentido, no sería imposible progresar, pero sería un progreso al revés, que consistiría en retornar sobre la idea de progreso, en *retrogresar*, en descubrir otra forma de sentir el paso del tiempo. En lugar de hablar de esperanza, habría que explorar una manera bastante sutil de *desesperar*; lo que no significa "desesperarse", sino evitar confiar tan sólo en la esperanza como engranaje sobre el tiempo que pasa.[17] ¿La esperanza de dejar de contar con la esperanza? Hmmm, no parece muy alentador.

A falta de esperar sanarnos de una vez por todas, podríamos jugar al menos con la contraposición de los males. Después de todo, es una forma de sanación: "vivir bien con los males propios", o más sencillamente "vivir bien". Si la ecología enloquece, es porque en efecto es una alteración de la *alteración* de las relaciones con el mundo. En este sentido, es al mismo tiempo una nueva locura, ¡y una nueva manera de luchar contra las locuras precedentes! No hay otro modo de sanarse sin esperar curar: hay que ir hasta el fondo de la situación de desamparo en la que todos nos encontramos, cualquiera sea el matiz que adquieran nuestras angustias.[18]



De por sí, la expresión "relación con el mundo" prueba hasta qué punto estamos, por así decir, *alienados*. A menudo se presenta la crisis ecológica

como el descubrimiento, siempre a punto de recomenzar, de que "el hombre *pertenece a la naturaleza*". Expresión aparentemente sencilla, pero de hecho muy oscura (y no sólo porque "el hombre" es también evidentemente "la mujer"). ¿Se quiere hacer alusión a humanos que comprenderían por fin que forman parte de un "mundo natural" al que deberían aprender a adecuarse? Parece que el problema surge más bien de la palabra "pertenencia". En la tradición occidental, en efecto, la mayoría de las definiciones del humano subrayan hasta qué punto él *se distingue* de la naturaleza. Es lo que por lo general se quiere expresar mediante la noción de "cultura", de "sociedad" o de "civilización". Por consiguiente, cada vez que queramos "aproximar el humano a la naturaleza", nos hallaremos impedidos por la objeción de que el humano es ante todo, o es también, un ser cultural que debe escapar o, en todo caso, *distinguirse* de la naturaleza. [19] Por lo tanto, no podremos nunca decir de él, con suma brutalidad, "que pertenece". Por otra parte, si fuese realmente "natural" y sólo natural, juzgaríamos que ya no es en absoluto un humano sino un simple "objeto material" o un "puro animal" (para emplear expresiones todavía más imprecisas).

Se comprende pues por qué toda definición de la crisis ecológica como "retorno del humano a la naturaleza" detona inmediatamente una especie de pánico, puesto que nunca sabemos si nos pide que volvamos a la animalidad bruta o que retomemos el movimiento profundo de la existencia humana. "¡Pero yo no soy un ser natural! Soy ante todo un ser cultural." "Con la salvedad de que, en realidad y ante todo, es usted un ser natural, ¿cómo se le ocurre olvidarlo?" Como para volverse loco, efectivamente. Sin hablar del "retorno a la naturaleza" comprendido como un "retorno a la era de las Cavernas" con su patético sistema de iluminación que sirve de argumento a todo modernista un poco arisco cuando se encuentra con un ecologista un poco consecuente: "Si lo escucháramos, ¡todavía nos alumbraríamos con velas!".

La dificultad reside en la expresión misma: "relación con el mundo", que supone dos clases de dominios, el de la naturaleza y el de la cultura, dominios a la vez distintos e imposibles de separar completamente. No intenten definir sólo la naturaleza, pues tendrán que definir también el término "cultura" (lo humano es aquello que escapa a la naturaleza: un poco, mucho, apasionadamente); no intenten definir tan sólo "cultura", pues

de inmediato necesitarán definir también el término “naturaleza” (lo humano es aquello que no puede escapar “totalmente” a los condicionamientos de la naturaleza). Lo que significa que no nos hallamos ante *dominios*, sino ante un solo y mismo *concepto* dividido en dos partes que se encuentran ligadas, si puede decirse así, por un fuerte elástico. En la tradición occidental no se puede hablar jamás de una sin hablar de la otra: no hay otra naturaleza que *esta* definición de la cultura y no hay otra cultura que *esta* definición de la naturaleza. Nacieron juntas, tan inseparables como unos hermanos siameses que se hacen caricias o se pelean a puñetazos sin dejar de compartir el mismo tronco.[20]

Como este argumento es esencial para lo que sigue, pero siempre difícil de comprender, necesito volver a él una y otra vez. Ustedes seguramente se acuerdan de esa época no tan lejana, antes de la revolución feminista, en que se utilizaba “hombre” cuando se quería hablar de *todo el mundo* de una manera indiferenciada y aceptablemente perezosa. En cambio, cuando uno decía “mujer”, forzosamente se trataba de un término específico que no podía designar otra cosa que lo que entonces se llamaba el “sexo débil” o el “segundo sexo”. En el lenguaje de los antropólogos, eso significa que el término “hombre” es una categoría *no* codificada: aquello que no plantea ningún problema ni atrae la atención. Es cuando decimos “mujer” que la atención focaliza en un rasgo específico: justamente su sexo; y es este rasgo el que hace de ello la categoría *codificada* que se desprende de la categoría no codificada que le sirve como fondo del cuadro. De ahí los esfuerzos por reemplazar “lo humano” por “humano/a”,[21] y procurar que ese término común a las dos mitades de la misma humanidad signifique a la vez la mujer y el hombre (cada uno con su sexo, en todo caso el género que los distingue, si puede decirse así, parejamente a los dos) (Despret y Stengers, 2001).

Y bien, avanzaríamos en estas cuestiones si pudiéramos practicar el mismo desplazamiento con la expresión naturaleza/cultura, para que “naturaleza” deje de resonar como una categoría no codificada. (Los dos pares, por lo demás, están históricamente ligados, pero al revés, puesto que es “mujer” lo que solemos encontrar del lado de la naturaleza y “hombre” del lado de la cultura.)[22] Por lo tanto, quiero hacer que exista un lugar –de momento, conceptual, pero que más tarde procuraremos instaurar–[23] que permita definir a las dos, cultura y naturaleza, en tanto categorías

parejamente codificadas. Si tienen ustedes presentes las gemas de ingeniosidad desplegadas para evitar el uso sexista del lenguaje, comprenderán que sería muy cómodo tener un equivalente para este vínculo entre naturaleza y cultura. Pero, por desgracia, como en la tradición no existe un término que desempeñe el mismo papel que "lo humano", voy a proponer, para obtener los mismos efectos de rectificación de la atención, utilizar la convención tipográfica Naturaleza/Cultura. Así evitaremos hacer de la naturaleza una evidencia universal sobre la cual se destacaría la categoría codificada de la cultura, del mismo modo que el uso de "él/ella" permite evitar tomar al sexo masculino por un universal.[24]

Tomemos en préstamo otra comparación, esta vez de la historia del arte, y que se halla todavía más directamente ligada a nuestra percepción de la naturaleza. Sabemos cuán curiosa es esa costumbre de la pintura occidental, a partir del siglo XV, de organizar la mirada del espectador a fin de servir de contrapeso a un espectáculo de objetos o de paisajes.[25] El espectador debe no sólo mantenerse a una cierta distancia de aquello que mira, sino que aquello que ve debe ser arreglado, preparado, montado, alineado para tornarse perfectamente visible. Entre los dos se alza el cuadro, que ocupa el justo medio entre el objeto y el sujeto. Los historiadores han reflexionado mucho sobre la extrañeza de este *régimen escópico* y de la posición dada al sujeto que mira.[26] Pero no se presta suficiente atención a la extrañeza simétrica que otorga al objeto el muy curioso rol de no estar ahí sino para ser visto por un sujeto. Alguien que mira, por ejemplo una naturaleza *muerta* –la expresión misma es significativa–, se encuentra enteramente formateado para convertirse en el sujeto de *ese tipo* de objetos, mientras que esos objetos –por ejemplo, unas ostras, limones, capones, copas, racimos de uvas doradas sobre el drapeado de un mantel blanco– no tienen ninguna otra función que la de ser presentados ante *ese tipo* particular de mirada.

Vemos claramente, en este caso, hasta qué punto sería absurdo tomar al sujeto que ve por una rareza histórica pero considerar aquello que mira –¡una naturaleza muerta!– como algo *natural* o, como se dice, evidente. No se los puede separar ni criticar por separado. Lo que fue inventado por el cuadro occidental *es un par* cuyos *dos miembros* son igualmente raros, por no decir exóticos, y del que no encontramos la huella en ninguna otra civilización: el objeto *para* este sujeto; el sujeto *para* este objeto. Esta es pues la prueba de que existe un operador, una operación, que *divide* objeto y

sujeto, exactamente al igual que existe un concepto común que distribuye los roles respectivos de Naturaleza/Cultura ocupando la misma posición que “humano” frente a las categorías codificadas hombre/mujer.

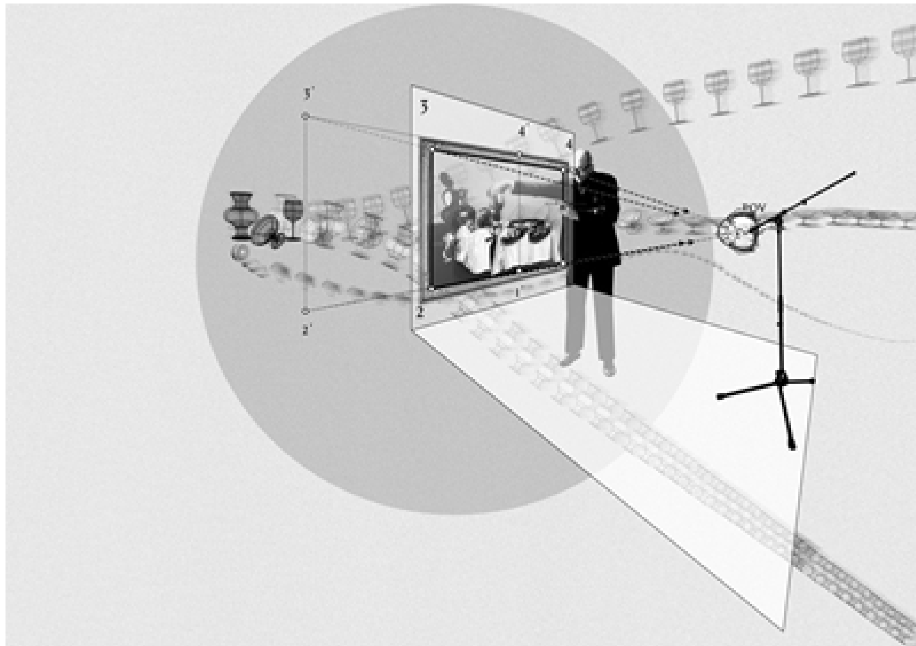


Figura 1.1. © Samuel García Pérez

Para volver menos abstracta la presencia de este operador, le pedí a un artista que la dibujara.[27] Él decidió colocar a un arquitecto –¡a la sazón Le Corbusier!– para que ocupara la posición, evidentemente virtual, de alguien que se deslizaría dentro del plano del cuadro y pondría en escena, respetando la simetría, las dos posiciones, tan poco naturales la una como la otra, del objeto y del sujeto. El rol del espectador que se supone contempla un cuadro a la manera occidental es tan improbable que el artista lo ha representado con la forma de un trípode ¡al que estaría unido un enorme ojo único![28] Pero aquello en lo que tampoco se repara bien es en que el objeto que sirve de contrapeso a dicho ojo es igualmente improbable. Para preparar una naturaleza muerta antes hay que matarla, en cierto modo, o al menos interrumpirla en su movimiento; de ahí las líneas que esbozan la carrera de un objeto del cual su agenciador no capta sino un instante,

mediante aquello que muy justamente se llama una “detención de imagen” o, mejor aún, una detención *para* la imagen.[29] Podríamos decir, sin exagerar, que no hay más objetos en el mundo que personas que sonríen estúpidamente mientras dicen “whisky” ante la cámara fotográfica.

Este esquema ayuda a comprender, espero, por qué carecería de todo sentido querer “reconciliar” o “superar” el sujeto y el objeto sin tomar en cuenta al operador –figurado aquí por el arquitecto manipulador– que ha *distribuido* los roles entre estos personajes extraños, de los que unos van a cumplir el papel de la naturaleza (para un sujeto) y los otros el de la conciencia (de este objeto). El ejemplo es tanto más esclarecedor porque generalmente es de la pintura –y en especial de la pintura de paisaje– de donde tomamos el fondo de nuestras concepciones de la naturaleza. El manipulador existe realmente: es un pintor. Cuando decimos que los occidentales son “naturalistas” queremos decir que son amantes de los paisajes pintados y que Descartes imagina el mundo como proyectado sobre el lienzo, de una naturaleza muerta de la que Dios sería el agenciador.[30]

Destacando este trabajo de reparto, comprendemos que la expresión “pertenecer a la naturaleza” no tiene ningún sentido puesto que la naturaleza no es más que un elemento de un complejo de al menos *tres términos*: aquel que le hace contrapeso, la cultura, y aquel que reparte los rasgos entre los dos. En este sentido, la naturaleza no existe (como dominio), sino tan sólo como *la mitad de un par definido por un concepto único*. Por lo tanto, hay que tomar la oposición Naturaleza/Cultura como el *foco* de nuestra atención y ya no en absoluto como el *recurso* que nos permitiría salir de nuestras dificultades.[31] Para no olvidar este punto, adquiramos la costumbre de encerrar precautoriamente “naturaleza” entre comillas protectoras para recordarnos que se trata de una codificación común a las dos categorías. (Para hablar de los seres, de las entidades, de las multiplicidades, de los agentes que antes se intentaba meter dentro de la mencionada “naturaleza”, necesitaremos, por consiguiente, otro término, que introduciré más adelante, en pp. 51-53).

Si la ecología enloquece, ahora se comprende, es porque obliga a soportar de lleno el latigazo de inestabilidad de este concepto atrapado por la imposible oposición de los dos dominios que existirían de veras en el mundo real. Sobre todo, no se les ocurra intentar volver “a la naturaleza”. Es como pretender atravesar el plano del cuadro para ir a comer las ostras

que brillan en la naturaleza muerta. Hagan lo que hagan, ustedes caerán en la trampa pues nunca sabrán si designan los dominios o el concepto. Y será peor aun si pretenden “reconciliar” la naturaleza y la cultura, o “superar” la oposición por medio de relaciones “pacíficas” entre las dos.[32] A pesar del título de un libro de celebridad bien ganada, no se puede ir “más allá de naturaleza y cultura”.[33]

Pero tal vez no sea del todo imposible ahondar *más acá*. Si nos vemos, en efecto, ante un mismo y único concepto hecho de dos partes, eso mismo es la prueba de que ambas son sostenidas por un núcleo común que distribuye las diferencias entre las dos. Si tan sólo pudiésemos aprovecharnos de ese núcleo, de ese diferencial, de ese dispositivo, de ese agenciador, podríamos también imaginarnos cómo sortearlo. A partir de una lengua que utiliza la oposición, nos volveremos capaces de traducir lo que queremos decir a otra lengua que no la utilizaría. Como para empezar a curar nuestra locura (obviamente, mediante la inoculación de otra; no me hago ninguna ilusión).

•

Ahora bien, comenzamos a discernir ese núcleo común desde el momento en que nos interesamos en expresiones como “actuar conforme a la propia naturaleza” o bien en la expresión clásica de vivir “según su *verdadera* naturaleza”. No es difícil detectar aquí la *dimensión normativa* de semejante expresión, puesto que ella pretende orientar toda la existencia de acuerdo con un modelo de vida que obliga a elegir entre las falsas y las verdaderas maneras de estar en el mundo. En este caso, la fuerza normativa que uno más bien esperaría ver venir del lado “cultura” o “sociedad” se encuentra claramente imputada, por el contrario, del lado “naturaleza” del doble concepto. Esta curiosa imputación es más evidente cuando se esgrime el tema de la “naturaleza humana” que habría que “aprender a respetar” o contra la cual, por el contrario, habría que “aprender a luchar”.

Cuando se invoca el “derecho natural”, se expresa incluso más directamente que la “naturaleza” puede ser concebida como un conjunto de reglas cuasi jurídicas. En ese caso, cosa bastante extraña, el adjetivo “natural” se convierte en un sinónimo de “moral”, de “legal” y de

“respetable”. Pero, desde luego, sin que podamos jamás estabilizar su sentido ni respetar su mandato. Desde el momento en que una autoridad cualquiera se pone en campaña a fin de impedir que se cometan actos llamados “contra natura”, las protestas no dejan de surgir inmediatamente: ¿en nombre de qué osa usted decidir cuáles normas de comportamiento serían “naturales” y cuáles “contra natura”? Como desde hace largo tiempo la moral, en nuestras sociedades, es objeto de encarnizadas disputas, cualquier esfuerzo por estabilizar un juicio ético mediante la invocación de la naturaleza aparecerá como el disfraz apenas velado de una ideología. La indignación que suscitan tales invocaciones es prueba suficiente de que la “naturaleza”, aquí con sus comillas, no podría nunca invocar la *naturaleza*, sin comillas, para poner fin a una controversia moral.

Dicho de otra manera, en lo que respecta a estos asuntos, como el de los productos “orgánicos” o el de los yogures “100% naturales”, cada uno de nosotros resulta fácilmente constructivista –para no decir “relativista”–. Tan pronto como nos declaran que un producto es “natural”, comprendemos muy bien, en el peor de los casos, que intentan engañarnos, y en el mejor, que se ha descubierto otra manera de ser “artificial”. Lo que era posible para Aristóteles ya no lo es hoy en día: la naturaleza no puede unificar la Ciudad. Hemos llegado al punto en que la carga moral de la noción de “naturaleza” se invierte tan claramente que el primer reflejo de toda tradición crítica consiste en combatir la naturalización. Basta con decir que una posición ha sido “naturalizada” para enseguida derivar la conclusión de que conviene combatirla, historizarla o, cuando menos, contextualizarla. En efecto, desde el momento en que se “naturaliza” o se “esencializa” un estado de hecho, se convierte casi con toda certeza en el enunciado de un estado de derecho. A tal punto que, en la práctica, todo ocurre como si el sentido común hubiese fusionado los enunciados *de facto* y *de jure*.

Todo el mundo comprende que, si la ecología consistiera en regresar a esa especie de llamado a la naturaleza y a sus leyes, no lograríamos entendernos de inmediato. En las sociedades pluralistas de hoy, “natural” no es un adjetivo más fácil de estabilizar que “moral”, “legal” o “respetable”. He allí un conjunto de casos en los que el tema Naturaleza/Cultura sale a la luz como una distribución de roles, de funciones y de argumentos que no podemos reducir a uno de sus dos componentes, a pesar de la pretensión de

aquellos que lo emplean. Cuanto más se habla de "permanecer dentro de los límites de lo natural", menos se obtendrá el asentimiento general.[34]

•

Algo muy diferente ocurre con la otra familia de nociones que asociamos con "naturaleza" en la expresión "mundo natural". En este caso, parece que en verdad pudieran distinguirse las dos partes del mismo tema y obtener una consonancia. O al menos lo creíamos antes de las crisis ecológicas, más precisamente, antes de que el Nuevo Régimen Climático volviese la invocación de la "naturaleza" tan polémica como la del derecho natural.

Sin embargo, a primera vista, la situación debería ser muy diferente ya que, según todos parecen acordar, el "mundo natural" no puede dictar a los humanos lo que deben hacer. Entre el ser y el deber ser, ¿habrá un abismo franqueable? Tal es efectivamente la posición por defecto de la epistemología ordinaria que se adopta desde el momento en que se pretende "volver a la naturaleza tal como es". Basta de ideologías: los estados de hecho hablan "por sí mismos", y se deben tomar mil recaudos para no derivar de ellos carga moral alguna. Ninguna prescripción debe surgir de su descripción. Ninguna pasión debe añadirse a la exposición desapasionada de las simples conexiones de causa y efecto. Esgrimir la celebérrima "neutralidad axiológica" es aquí de rigor. A la inversa del caso precedente, lo "natural" no define, pues, *lo que es justo* [*ce qui est juste*], sino tan sólo aquello que "*está meramente ahí, sin más*" [*ce qui est juste là, sans plus*].

Evidentemente, basta un minuto de reflexión para darse cuenta de que la distancia entre estos dos sentidos de la palabra "*juste*" es muy sutil, y de que la posición por defecto es muy inestable. Cada vez que en una disputa cualquiera, alguien se ponga a invocar el "mundo natural", la dimensión normativa estará presente pero bajo una forma más alambicada, puesto que el mandato principal impondrá precisamente que ese "mundo natural" *no tenga* o, incluso, *no deba permitir* que se extraiga ninguna lección moral. ¡Qué exigencia moral tan poderosa es aquella según la cual habría que *abstenerse* por completo de toda moral si se quisiera mensurar plenamente la realidad de lo que es![35] Es como negarles al señor Spock y a los

habitantes de Vulcano todo sentimiento del bien y del mal… En cuanto al "sin más", ¡da la impresión de que esta reserva no va a durar demasiado! Por el contrario, qué extensa sucesión de argumentos podrá desarrollarse esgrimiendo la indiscutible necesidad de aquello que es frente a las incertidumbres confusas de aquello que *debe ser*.

Entretanto, la simple descripción está acompañada por un conjunto extremadamente forzoso de mandatos. "Hay" que aprender a respetar los hechos en bruto. "No hay" que sacar conclusiones precipitadas sobre estos ni sobre la manera en que se ordenan, tampoco sobre las lecciones que es conveniente obtener; principalmente, ellos "deben" ser conocidos en primer lugar "en plena objetividad"; y, cuando se imponen, esto "debe ser" de manera indiscutible y no controvertida. Así, notamos buena parte de los deberes impuestos por lo que, según se supone, está "meramente ahí, sin más". En efecto, de ese tenor es la paradoja de la invocación de la "naturaleza": una formidable carga prescriptiva vehiculizada por aquello que no debe poseer dimensión prescriptiva alguna.[36]

Por lo general se resume esta dimensión normativa en segundo grado con la expresión: "[Hay que respetar] las leyes de la naturaleza [que] se imponen a todos [hagamos lo que hagamos y pensemos lo que pensemos]". Si la expresión fuese realmente suficiente, no tendríamos necesidad de reponer partes de la oración entre corchetes: no haríamos más que constatar aquello que se impone. Y sin embargo, el mandato normativo se insinúa bastante bien porque, en la práctica, siempre y a cada instante hay que recordárselo a aquellos que podrían *no* obedecer a esas leyes. Esta situación de interlocución, muy a menudo de disputa, a veces de polémica, la encontramos cada vez que se utiliza la existencia no moral del "mundo natural" para criticar una elección cultural o un comportamiento humano. Enseguida, la pura y bruta existencia de los hechos indiscutibles penetra en la discusión para ponerle fin, jugando a pleno el rol normativo que se suponía que esos hechos no poseían (rol de árbitro indiscutido que no les viene de otra parte que de su existencia "puramente natural").

Dado que esta simple existencia contrasta tanto con los deseos, las necesidades, los sueños, los ideales, lo fantaseado de los humanos, cada vez que uno acude a los hechos e insiste en ellos, saca a luz un valor eminente del cual uno confiesa que le importa más que cualquier otro: "*Respeten aquello que* simplemente *es, ¡lo quieran o no!*". La alusión a la voluntad

arbitraria de los humanos a la que "es preciso" saber oponerse hace recobrar fuerzas a la carga normativa que en un principio se había descartado. Y precisamente porque uno ha dejado de lado las cuestiones morales que siempre dividen, logrará por fin ponerse de acuerdo: "Y eso es así, ¡lo quieran ustedes o no!". No hago otra cosa aquí que comentar filosóficamente el gesto viril de aquel que golpea la mesa con el puño para poner fin a una discusión.[37]

La invocación de la naturaleza jamás se contenta con definir una ley moral; también sirve siempre para *llamar al orden* a aquellos que se apartan de ella. Por lo tanto, en la noción de "naturaleza" siempre hay una dimensión polémica. El requisito de atenerse a los hechos es normativa a la segunda potencia. No contenta con introducir el valor moral supremo, pretende, además, plasmar el ideal político por excelencia: *el acuerdo de los espíritus pese a los desacuerdos sobre las cuestiones morales*.[38] Es difícil, podemos comprenderlo, no ver aparecer nuevamente el contraste entre las dos partes del concepto Naturaleza/Cultura. Por ende, las dos caras del concepto cuyos contornos intentamos delinear están muy presentes al mismo tiempo, exactamente como en las interminables querellas, renovadas una y otra vez, sobre la fuerza del "derecho natural". A pesar de las apariencias, la invocación del "derecho natural" ofrece una carga prescriptiva aún más fuerte que en el ejemplo previo. En todos los casos, se busca detectar los actos "contra natura" pero, tan pronto como se pretenda haberlos encontrado, la acusación de "naturalizar" un simple estado de hecho como estado de derecho obligará a la crítica a pasar a la acción. *De facto*, en la práctica –bien lo presentimos–, es siempre, una vez más, *de jure*.

•

Cosa extraña, los primeros en notarlo en público no son los ecologistas, sino sus adversarios más encarnizados. En efecto, sin el inmenso trabajo de zapa de los climatoescépticos contra las ciencias del sistema Tierra, jamás habríamos podido comprender hasta qué punto la invocación del "mundo natural" había dejado de ser inestable. Gracias a esta falsa querella, un

argumento que hasta entonces era apenas el descubrimiento de un reducido número de historiadores de las ciencias se vuelve visible ahora a plena luz.[39]

Desde la década de 1990, lo sabemos, poderosos grupos de presión se han movilizado para sembrar dudas sobre los "hechos" (una mezcla cada vez más compleja y al mismo tiempo cada vez más robusta de modelos y de mediciones) que comenzaban a tener consenso dentro de las comunidades de investigadores sobre el origen humano de las mutaciones climáticas.[40] A pesar de la distinción entre hechos y valores, tan cara a los filósofos y a los éticos, los patrones de las grandes empresas amenazadas entrevieron de inmediato lo que estaba en juego. Notaron que, si se comprobaban los hechos –el origen fundamental de las mutaciones climáticas serían las emisiones de CO_2–, los políticos, movilizados por la inquietud del público, iban a exigir que se tomaran medidas de inmediato. Debemos a la astucia de Franz Luntz, psicosociólogo y retórico sin par, célebre inventor de la expresión "cambio climático" en lugar de "calentamiento global",[41] la mejor formulación de esta profunda filosofía: la *descripción* de los hechos está tan peligrosamente cerca de la *prescripción* de una política que, para detener el cuestionamiento del modo de vida industrial, es preciso sembrar la duda sobre los hechos.

> La mayoría de los científicos cree que el calentamiento global es causado mayormente por los contaminantes de origen humano que reclaman una reglamentación estricta. El estratega republicano, el señor Luntz, parece estar de acuerdo con esto cuando confiesa: "El debate científico nos está cerrando todas las puertas de salida". Sin embargo, su opinión es que hay que hacer como si las pruebas no fuesen concluyentes; "Si el público es llevado a creer que las cuestiones científicas ya están cerradas", escribe, "sus puntos de vista sobre el calentamiento global también se modificarán. Por consiguiente, ustedes deben seguir haciendo de *la ausencia de certidumbre científica el argumento central* ("Environmental Word Games", *New York Times*, 15 de marzo de 2003, el destacado me pertenece).

La carga prescriptiva de las certezas científicas es tan fuerte que, ante todo, conviene atacarlas directamente.[42] De ahí el desarrollo de esta pseudocontroversia que ha logrado convencer tan maravillosamente a gran parte del público de que la ciencia del clima sigue siendo completamente incierta, los climatólogos son un *lobby* más; el Grupo Intergubernamental de Expertos en Cambio Climático (GIEC), un intento de unos científicos locos por dominar el planeta; la química de la alta atmósfera, un complot "contra el *American Way of Life*"; la ecología, un ataque a los imprescriptibles derechos de la humanidad a modernizarse.[43] Todo eso, sin lograr desestabilizar el consenso de los especialistas, cada año validado con mayor solidez.[44]

Si se aceptase hacer del CO_2, y por lo tanto del carbón tanto como del petróleo, la *causa* de la mutación climática, los industriales y los financistas han comprendido cabalmente que ya no se podría mantener jamás la descripción de los hechos separada de la atribución moral –y muy pronto, de la implementación de una política–. La imputación de una *responsabilidad* exige una *respuesta* –sobre todo, evidentemente, cuando su causa es "humana"–.[45] Si ellos no dan batalla vigorosamente, el estado de hecho se convertirá en el equivalente de un estado de derecho. Describir es siempre no sólo informar, es alarmar, es conmover, es poner en movimiento, llamar a la acción, tal vez incluso dar el toque de rebato. Ya se sabía, desde luego, sólo faltaba mostrarlo a la luz del día.

Ante la enormidad de la primera amenaza climática (la que surgía de los trabajos de los investigadores), los grupos de presión se movilizaron para responder a la amenaza, según ellos más enorme todavía, que se derivaba directamente de la primera: el público los iba a acusar de ser los responsables y, por consiguiente, les iba a imponer una profunda transformación de su ambiente reglamentario. No hace falta decir que, ante semejante urgencia, la epistemología ordinaria no tuvo mucho peso. Uno no va a intimidar a los poderosos golpeando la mesa con el puño; no tiene sentido decirles: "¡Estos son los hechos, queridos gerentes generales, lo quieran ustedes o no!". La "neutralidad axiológica" volará en pedazos. Los lobbistas movilizaron a toda la tropa disponible de comunicadores, de expertos comprados e incluso de académicos insospechables, de modo que por la fuerza de hechos completamente diferentes *queramos* algo

completamente diferente. Como escribió uno de ellos, el carbón es "inocente" y debe ser lavado enérgicamente de toda acusación y de toda responsabilidad (Gervais, 2013).[46] No se admite ninguna duda: ¡otros no hechos impulsarán a otras no políticas!

En lo que puede sopesarse toda la perversidad de la invocación del "estado del mundo natural" es en que el contraataque sólo ha podido funcionar porque la posición por defecto, la de la epistemología ordinaria, siguió pareciéndole sensata a todo el mundo: al público, a los políticos y sobre todo, y esto es lo más asombroso, a los especialistas en el clima, aquellos que se veían tan violenta e injustamente atacados porque, según sus adversarios, habrían transgredido los límites entre la ciencia y la moral. En efecto, si los lobbistas hubiesen dicho "No *creemos* en esos hechos; no nos *convienen*; conllevan sacrificios que no *queremos* hacer" (o, como dijo el presidente Bush: "Nuestro modo de vida no es *negociable*"),[47] todo el mundo habría visto despuntar en ellos unas lindas orejas de burro. Desde luego, sobre el "mundo natural" nadie puede permitirse decir que "no quiere" saber nada con él. Los hechos, como se dice, se supone que son "obstinados", esa es su propia manera de *prescribir*. No se puede negociar con ellos, ni ajustarlos a nuestra conveniencia.

De modo que los climatoescépticos tuvieron la astucia de volver la epistemología ordinaria contra sus adversarios; se limitaron a los meros hechos, afirmando tranquilamente: "Los hechos *no están ahí*, quiéranlo ustedes o no". Y se pusieron a dar ruidosos puñetazos a la mesa. Es una trampa bien armada: mientras los poderosos juegan a dos puntas, percibiendo con claridad la carga prescriptiva de los hechos y, al mismo tiempo, limitando el debate a sólo la discusión de los descubrimientos de quienes niegan que aquellos existan, los otros se dan cuenta de que los hechos conllevan una acción, pero se prohíben seguirlos al otro lado de la barrera que, sin embargo, ¡sus adversarios atraviesan alegremente en los dos sentidos! Consecuencia: los pseudoescépticos han hecho una verdadera carnicería con sus desdichados oponentes.[48] En efecto, no se supone que la voz mecánica del señor Spock vaya a temblar ante las mediciones, las alarmas, las alertas y las imputaciones de responsabilidad. Pero la voz de los climatólogos no cesaba de temblar ante descubrimientos tanto más embarazosos cuanto ellos no sabían qué hacer con su carga moral y política, sin embargo tan patentemente evidente.[49] ¿Qué hacer, en efecto, ante

unas “verdades que molestan”, si uno no tiene derecho sino a enunciar verdades con una voz mecánica, sin añadir nada más? (Gore, 2007). Uno se queda paralizado.

Por eso, desde hace unos veinte años, asistimos al asombroso espectáculo de una batalla campal entre un partido que ha comprendido perfectamente el carácter normativo de la invocación del mundo natural –y que por esa razón niega la existencia de ese mundo–, y otro partido que, por su parte, no se atreve a descargar la fuerza prescriptiva de los hechos que ha descubierto y debe atenerse, como si tuviese las manos atadas a la espalda, a hablar “únicamente de ciencia”.[50] Por una soberbia inversión de la situación, hoy son los especialistas en las ciencias de la Tierra quienes aparecen como unos exaltados, militantes por una causa, iluminados, catastrofistas, y son los climatoescépticos los que asumen el papel de científicos ponderados que, ellos por lo menos, ¡no confunden el modo en que va el mundo con el modo en que debe ir! Incluso han logrado apropiarse, invirtiendo su sentido, del hermoso término “escéptico”.[51]

•

En la obra de teatro *Gaïa Global Circus* que sirve de hilo conductor a estas conferencias, el autor, Pierre Daubigny (2013), ha puesto en boca de Virginie –la climatóloga que ante una asamblea de *bloggers*, y a pesar de las interrupciones permanentes de un climatoescéptico rentado de nombre Ted, resume los hechos corroborados– una frase que permitiría salir de la trampa en que los científicos se han dejado caer. Ella propone utilizar un medio que equivaldría a modificar la relación entre las ciencias y la política y sobre todo entre los científicos y el mundo con el que procuran entrar en sintonía. Sería necesario que ellos aceptaran sus *responsabilidades*, en el sentido que Donna Haraway (2014) da a esta palabra: tornarse *capaces* de responder (aquello que el inglés hace resonar mejor: *we have response-abilities*).

En el escenario, acorralada por Ted, que no deja de reclamar un debate “democrático”, *fair and balanced* en el sentido de Fox News, donde los escépticos tendrían el mismo peso que la “secta calentista”,[52] Virginie, como una evolucionista que se viese obligada a responder a las objeciones

de un creacionista, vacila en aceptar el desafío. Ella sabe que la trampa consiste en proceder como si no hubiese suficiente debate, como si no se hubiese discutido bastante. Pero la discusión *sí ha tenido lugar*; los informes sucesivos del GIEC han resumido más de veinte años de documentación, con una certeza estimada en el orden de alrededor del 98%, al menos para el origen antrópico del calentamiento global.[53] El fenómeno masivo contra el cual Ted intenta sublevar al auditorio es asunto cerrado desde mucho tiempo antes de entrar en ese anfiteatro. Ahora, Virginie querría pasar a las cuestiones, muy numerosas, que siguen en discusión y que son, a sus ojos, las más interesantes. Pero Ted no va a ganar porque conozca la cuestión mejor que ella o porque vaya a introducir hechos nuevos; se le paga para que aplique la filosofía del señor Luntz: para que gane, basta que el público presente en la sala registre que existe un debate entre expertos. Aceptar responder es crear la escena de un plató de televisión con la señora Pro enfrentada al señor Contra, para gran alegría del público que saldrá tranquilizado por un "¿quién sabe?" desmovilizador.[54] El órgano mismo de la razón, el debate abierto, se convierte en el órgano de la manipulación. Y sin embargo, si Virginie se niega a plegarse a este ejercicio impuesto, dará la impresión –ella bien lo sabe– de ser dogmática: pecado mortal en la época de los ilimitados comentarios en la web…

¿Pero cómo hacer? En el marco actual, no hay alternativa. Una científica debe parecer fría, distante, indiferente y desinteresada. Durante algunos segundos, en suspenso, ella explora otras soluciones, cada una más calamitosa que la anterior. Es entonces cuando, en un momento de inspiración y de pavor, le grita a Ted, a quien los espectadores irritados hacen ademán de expulsar de la sala: "¡Vaya y dígales a sus patrones que los científicos están en pie de la guerra!".

Sin embargo, en la siguiente escena confesará, toda avergonzada, que en el fondo no sabe lo que significa esa guerra. Para los científicos, en efecto, el camino de la guerra no existe. Los otros son los que están en guerra, y desde hace mucho tiempo: esos que enviaron a Ted a perturbar su conferencia. Ni los investigadores honestos como Virginie antes de ese grito ni el valiente público de su exposición saben que están en situación de guerra. Se creen todavía al abrigo tras la línea Maginot del debate racionalmente llevado adelante entre personas razonables en un espacio

cerrado y protegido para cuestiones de menor importancia o de lejana aplicación. Desde el momento en que se les habla de “respetar los hechos”, se sienten obligados a responder con cortesía, visto que ese es, también, precisamente el principio de su método. Si Virginie no hubiese reaccionado con tanta ira, la trampa del negacionismo se habría cerrado sobre ella.[55]

Salvo que este negacionismo no se aplica a hechos pasados, asegurados desde hace largo tiempo, y que ya no son criticados sino por gente cuya ideología es demasiado claramente visible: no pueden vivir en un mundo en el que los humanos serían capaces de semejantes crímenes. Esta vez, lo que está en juego son hechos presentes, hechos que vienen a nosotros, actos que están siendo cometidos. Y aquí, la ideología no es tan fácil de detectar, ¡pues son numerosos los que querrían no vivir en un mundo donde los humanos serían capaces de semejantes crímenes! La esperanza de que ningún humano será capaz de cometerlos nos toca en lo más profundo de nosotros mismos. En todo momento corremos el riesgo de conspirar con nuestros enemigos. Estar en situación de guerra es precisamente esto: tener que decidir sin regla preestablecida de qué lado habrá que ponerse.[56]

Tanto más cuanto los negacionistas, esta vez, ya no son unos marginales que juegan a “romper los tabúes” de las élites: las élites mismas están en guerra contra otras élites.[57] Los fenómenos en disputa afectan el futuro próximo, obligan a repensar todo el pasado, pero principalmente atacan de frente las decisiones de todos los grupos de presión y se refieren a cuestiones que interesan a miles de millones de humanos obligados a cambiar su modo de vida hasta en los menores detalles de su existencia. ¿Cómo esperar que los científicos sean escuchados, sin luchar?

Y, para complicar todavía más la situación, las disciplinas científicas reunidas para elaborar estos hechos que se han vuelto indiscutibles no provienen de ciencias prestigiosas como la física de partículas o las matemáticas, sino de una multitud de ciencias de campo cuyas certidumbres no han sido conquistadas mediante ninguna demostración clamorosa, sino por el entrecruzamiento de centenares de miles de hechos diminutos, retrabajados por los modelos, entretejidos de pruebas que cobran fuerza gracias a la multiplicidad de datos; evidentemente, cada uno de ellos es siempre muy frágil.[58] Entre un tejido de pruebas y un tejido de mentiras, se comprende que aquellos que no saben nada de las ciencias se vean dispuestos a confundir ambas cosas –sobre todo si tienen tanto interés en

que las primeras sean falsas–. Pobre Virginie. ¡Qué desamparo, y qué grito dio! ¿Cómo no habría de tener vergüenza de sentir en su mano temblorosa el peso del hacha de guerra que acaba de desenterrar? Ted es expulsado, pero para Virginie comienza una nueva pesadilla.

Para que se comprenda su exclamación, sería necesario que la comunidad de los climatólogos a la que ella pertenece se atreva a confesar sin tapujos que ellos tienen una política. Y que a cambio puedan preguntar: "¿A quiénes representa usted y por quiénes pelea?". La pregunta tiene realmente sentido. Cuando los climatoescépticos denigran la ciencia de los climatólogos, a quienes acusan de comportarse como un *lobby*, conforman ellos también un grupo, para el cual han definido tests de ingreso, diseñado fronteras, repartiendo de manera diferente los componentes del mundo, y han determinado qué cabe esperar de la política y cómo debe funcionar la ciencia (lo que más tarde llamaremos su "cosmograma").[59] ¿Por qué no harían lo mismo los climatólogos? No hay ninguna razón para que continúen pretendiendo situarse fuera del juego, como si hablaran desde Sirio, comportándose como si no pertenecieran a ningún pueblo. Uno se sentiría tentado a aconsejarles: "Pero en fin, en lugar de creer que deben ustedes hacer corresponder su ciencia con las exigencias irrealizables de la epistemología que les pide que desencarnen hacia un lugar en ninguna parte, digan dónde se sitúan".[60]

Querríamos que Virginie pudiera por fin decir: "¿Por qué no están ustedes orgullosos de haber inventado esta extraordinaria aparatología que les permite hacer hablar a las cosas mudas *como si* tuviesen la capacidad de hablar?[61] Si sus adversarios les dicen que ustedes caen en la política al tomarse por los representantes de voces numerosas y abandonadas, ¡en nombre del Cielo, respondan: 'Sí, desde luego'! Si la política consiste en representar las voces de los oprimidos y de los desconocidos, entonces todos estaríamos en una situación mucho mejor si, en lugar de pretender que son los otros los que están haciendo política y que ustedes 'sólo hacen ciencia', reconocieran que ustedes también, a decir verdad, intentan reunir otro cuerpo político y vivir en un cosmos coherente pero compuesto de otra manera. Si es acabadamente cierto que no hablan ustedes en nombre de una institución limitada por las fronteras de los Estados-nación y que el fundamento de su autoridad se apoya en un sistema de elección y de pruebas muy extraño, eso es precisamente lo que hace tan precioso su *poder*

político de representación de tantos agentes nuevos. Poder cuya importancia será capital para los conflictos por venir sobre la forma del mundo y la nueva geopolítica. No vendan esa potencia de representación a cambio de un plato de lentejas".

Semejante confesión no arrojará una sombra de duda sobre la calidad, la objetividad y la solidez de las disciplinas científicas, puesto que hoy está claro que las redes de instrumentos, esa Vasta Máquina que los climatólogos han construido, terminan por construir un conocimiento lo bastante robusto como para resistir a las objeciones. En todo caso, sobre esta Tierra, no existe otro sentido para el calificativo *objetivo*. No hay ninguna otra fuente que pueda superar el tipo de certidumbres que ustedes han sido capaces de acumular. ¿Qué podría significar conocer el origen antrópico del cambio climático *mejor* que los climatólogos? Esta tesis era más fácil de proponer, lo admito, en una época anterior, cuando el aparato, los grupos, el costo, las instituciones y las controversias sobre los hechos no eran tan visibles.[62] Sin embargo, ese ya no es el caso. Así como ningún punto GPS puede ser determinado sin la inmensa aparatología de satélites que permite ubicarlo, cualquier hecho medianamente sólido debe ser acompañado de su serie completa de instrumentos, su asamblea de expertos en discusión y su público. No podemos proceder como si supiéramos más y mejor, sin simultáneamente hacernos cargo de nuestra parte en la maquinaria de producción del conocimiento. Para litigar contra los resultados de la ciencia no hay Corte Suprema, ciertamente no la Corte suprema de la Naturaleza. Es la institución científica lo que hay que aprender a proteger.

•

Así, a riesgo de alarmar a mis amigos climatólogos, comienzo a pensar que, filosóficamente, los millones gastados por los lobbies climatoescépticos para crear la falsa controversia sobre el clima no habrán sido en vano, porque ahora podemos ver con toda claridad en qué medida la invocación del "mundo natural" no es más válida que la del "derecho natural" si se busca conciliar los contrarios. Para cualquier observador de las pseudocontroversias sobre el clima, la apelación a las "leyes de la

naturaleza”, aunque esto pertenezca a una tradición histórica distinta, no permite llegar a un acuerdo indiscutible en cada uno de los casos. La “naturaleza”, lo que ella quiere, aquello a lo que ella obliga, lo que permite, es a la vez lo que debe concluir y lo que desencadena, incluso lo que exacerba los debates. Sin importar cuánto hayamos opuesto el ser y el deber ser, a la hora de hablar de “naturaleza” debemos seguir valiéndonos de los dos y así aprender a salir del atolladero.

Si la ecología enloquece, es porque obliga a zambullirse de cabeza en esta confusión creada por la invocación de un “mundo natural” del que se dice que está enteramente dotado de una dimensión normativa y, a la vez, que no lo está en modo alguno. “De ninguna manera”, puesto que no hace más que describir un orden; “enteramente”, puesto que no hay orden más soberano que obedecerle. Es comprensible que los humanos a quienes vamos a pedirles que definan sus relaciones con el mundo se vean en un aprieto si oyen semejante solicitud bajo la forma siguiente: “Se le agradecerá que precise usted su pertenencia a la naturaleza”. Si responden a ella, ya está: se han embarcado en las confusiones señaladas más arriba, intentando obtener un acuerdo de paz indiscutible con nociones que son unas más polémicas que las otras.

A pesar de la numerosa bibliografía sobre el indispensable enfrentamiento antitético entre el ser y el deber ser, hay que reconocer que, necesariamente, definir lo que es tiene un peso mayor sobre lo que debe ser. Cuando se trata de la “naturaleza”, lo que es de hecho *forzosamente* es también de derecho. Al fingir oponer las dos cosas, uno se encuentra con *dos formas de deber ser, dos morales en lugar de una*. Aquello que simplemente está ahí [*ce qui est juste là*], en el fondo es siempre también lo que es justo [*ce qui est juste*]. O, para decirlo de otra manera, *ordenar* (se sobreentiende el mundo), es también *ordenar* (en el sentido de dar órdenes). ¿Cómo podría ser de otra manera cuando se trata, además, de evaluar la responsabilidad de los humanos mezclada a la de las cosas? La “naturaleza” no trae la paz. Si nos resulta difícil pensarlo, Ted y aquellos que lo financian, en todo caso, lo han comprendido y, lo que es nuevo, han forzado a Virginie a comprenderlo también…

Semejante inestabilidad perturba todas las disciplinas pero ninguna tan directamente como la ecología a la que he venido aludiendo como si existiera de ella alguna definición aceptada. Como puede verse, no es el

caso. En el pasado se ha intentado distinguir una ecología *científica* de una ecología *política*, como si la primera no se ocupara de otra cosa que del "mundo natural" y la segunda, de las consecuencias morales, ideológicas, políticas que habría que extraer o no extraer de aquella (Deléage, 1991, Drouin, 1991, Charvolin, 1993, Acot, ed., 1998).[63] Al hacerlo, no se ha logrado otra cosa que aumentar la confusión, pues ahora nos hallamos ante combinaciones de ser y de deber ser en todos los niveles.

El Nuevo Régimen Climático gira alrededor de una forma renovada de derecho natural, de un vínculo a renovar, en todo caso, entre la naturaleza y el derecho, que permite dar un nuevo espíritu a la expresión "leyes de la naturaleza", cuyo modo de acción se simplifica de manera apresurada.

Como vemos, las malas noticias con las que nos bombardean cada día sobre el estado del planeta nos incitan a tomar conciencia de una *nueva inestabilidad de la naturaleza*. Pero como no logramos evaluar estas alarmas, ni tomarlas verdaderamente en cuenta, ellas nos vuelven locos de diversas maneras. Es entonces cuando nos damos cuenta de que existe otra inestabilidad, esta vez en *la noción misma de "naturaleza"*. La invocación del "mundo natural" que debía estabilizar, pacificar, tranquilizar, poner los espíritus de acuerdo, parece haber perdido esa capacidad a partir de la falsa querella climática –capacidad que en realidad nunca había poseído, pero que a pesar de todo no dejaba de ser un ideal, en la medida en que se trataba de cuestiones sin importancia planetaria–. Ese estado de desamparo, al que sería en vano querer escapar, proviene de que nos encontramos en medio de esas dos inestabilidades. Intentemos ahora descender un poco más, *por debajo* de la noción, tan equívoca, de "naturaleza", y por lo tanto *antes*, o *más acá*, de ese par de conceptos que he escrito bajo la forma Naturaleza/Cultura.

Dado que la locura se diagnostica como una alteración de la relación con el mundo, ¿es posible despejar este término, "mundo", de su asociación –ciertamente casi automática– con aquel otro: "mundo natural"? Tendríamos que poder contraponer, esta vez ya no naturaleza y cultura (dado que es la causa de sus incesantes vibraciones que tanto nos enloquecen), sino Naturaleza/Cultura, por un lado, y, por el otro, un término que las incluiría a ambas como un caso particular. Propongo llamar *mundo* o "hacer mundo"[64] a secas a este concepto más abierto, definiéndolo, de manera evidentemente muy especulativa, como aquello que abre a la multiplicidad

de los *existentes*, por una parte y, por otra, a la multiplicidad de las maneras que tienen de existir.[65]

Atención, no nos precipitemos a afirmar que ya conocemos la lista de los existentes y la manera en que se ligan entre ellos… diciendo, por ejemplo, que no existen sino dos formas y sólo dos: relaciones causales y relaciones simbólicas; o pretendiendo que todos los existentes forman un Todo que podríamos englobar mediante el pensamiento. Eso equivaldría a volver a meterlos a todos dentro del marco de la Naturaleza/Cultura que estamos buscando, justamente, eludir. No, es necesario que aceptemos permanecer abiertos a la alteridad vertiginosa de los existentes, cuya lista no está clausurada, y a las múltiples maneras que tienen de existir o de ligarse los unos a los otros, sin agruparlos apresuradamente dentro del conjunto que sea –y sin duda tampoco dentro de la “naturaleza”–. Es esa apertura a la alteridad a lo que William James proponía llamar *pluriverso*.[66]

Sólo si nos colocamos dentro de ese mundo podremos reconocer como un arreglo particular la selección de los existentes y de sus maneras de conectarse a la que llamamos Naturaleza/Cultura, que ha servido por largo tiempo para formatear nuestra comprensión colectiva (al menos en la tradición occidental).[67] La ecología, ya se habrá comprendido, no es la irrupción de la naturaleza en el espacio público, sino el *fin de la “naturaleza”* como concepto que permite resumir nuestras relaciones con el mundo y pacificarlas.[68] Lo que con toda razón nos enferma es sentir que se acerca el fin de ese Antiguo Régimen. El concepto de “naturaleza” aparece ahora como una versión truncada, simplificada, exageradamente moralizante, polémica en exceso, prematuramente política de la alteridad del mundo a la que debemos abrirnos para, como colectividad, no volvernos locos… digamos, *alienados*. Para decirlo con una fórmula veloz: a los Occidentales y a aquellos que los han imitado, la “naturaleza” les ha vuelto el *mundo* inhabitable.

Por ese motivo, en lo que sigue, intentaremos descender desde la “naturaleza” hacia la multiplicidad del mundo pero evitando, desde luego, encontrarnos únicamente en la diversidad de las culturas. Esta operación equivale a reabrir dos preguntas canónicas: ¿qué existentes han sido *elegidos* y qué formas de existencia se han *preferido*?

Cada vez que uno responde a estas dos preguntas de una manera un poco organizada, podemos decir que se trata de una *metafísica*. Es, en efecto, el

tipo de preguntas que los filósofos acostumbran formular. Pero en la tradición occidental más reciente, nos dirigimos más bien a los antropólogos cuando queremos *comparar* metafísicas diferentes que han dado, unas y otras, respuestas distintas a la pregunta sobre el número y la calidad de las relaciones entre los existentes.[69] Podríamos utilizar también el término *cosmologías*, en plural, incluso si no importa más que el límite exacto de las disciplinas pertinentes. Digamos, sin más, que se trata de un problema de *composición*.[70] Lo que cuenta es que el término "mundo" siga siendo lo bastante abierto como para que ni la cuestión del conjunto de los existentes ni la de las formas de existencia sean prematuramente clausuradas. Que se pueda, por lo tanto, proponer otros argumentos.

Si la noción de "naturaleza" en sus dos versiones –derecho natural y leyes de la naturaleza– perturba tanto a aquellos que procuran saber si forman parte de ella o no, es porque ella es heredera de un gran número de decisiones previas. Ahora bien, si se aceptara comenzar por la metafísica de la "naturaleza", no podrían discernirse tales decisiones. De ahí el interés en ir más atrás, de ir a buscar en otras versiones, siguiendo el rastro de otras cosmologías, de otras metafísicas, la razón de las opciones particulares que han conducido a la mutación actual. Esta elección de método, bien lo sé, no es nada fácil: siempre es una tentación regresar a la idea de un "mundo natural" para enseguida plantearse, por contraste, cuestiones morales, políticas o gerenciales sobre la manera de tratarlo; o soñar con un abordaje más subjetivo, más "humano", menos "reductor" de esa misma "naturaleza"; o confundir la pluralidad de las culturas con el pluralismo del mundo. Aquí, propongo simplemente *enmarcar* la noción de Naturaleza/Cultura, sí, en sentido estricto, relativizarla, colocándola entre otras versiones con las cuales comparte, o no, ciertos rasgos. Dicho de otra manera, hacer de ella una cuestión de composición, en todos los sentidos de la palabra.

El interés de esta definición ampliada del término "mundo" es que inmediatamente vemos que el concepto de "naturaleza" no puede pasar en ningún caso por uno de sus sinónimos. Hablar de "naturaleza", de "hombre en la naturaleza", de "seguir" o de "regresar" o de "obedecer" o de "aprender a conocer la naturaleza", es *ya haber decidido una respuesta* a las dos preguntas canónicas sobre el conjunto de los existentes y sobre la

elección de las formas de existencia que los ligan.[71] Para no mezclar los dos términos, ni tomarlos por sinónimos, pongamos una mayúscula en Naturaleza para recordar que se trata de una suerte de *nombre propio*, de una *figura cosmológica* entre muchas otras, y sobre la cual aprenderemos pronto a preferir otra figura, designada por otro nombre propio, y que tomará a su cargo, de una manera muy diferente, otros existentes y otras formas de ligarlos imponiendo otras obligaciones, otras morales y otras leyes.

•

¿Hemos progresado un poco? He propuesto algo así como una primera ruta de cuidados que pondría muy cautelosamente en juego, unas contra las otras, las maneras de estar en el mundo. Lo que equivale a plantear preguntas muy viejas y muy banales: ¿quién, dónde, cuándo, cómo y por qué? ¿*Quiénes* somos, nosotros que todavía nos llamamos "humanos"? ¿En qué época nos encontramos? No la época del calendario, sino más bien: ¿cuál es el ritmo, la escansión, el movimiento del tiempo? ¿*Dónde* residimos? ¿Qué clase de territorio, de suelo, de sitio, de lugar, somos susceptibles de habitar y con quién estamos dispuestos a cohabitar? ¿*Cómo* y por qué hemos llegado a esta situación, al punto de que la cuestión ecológica nos haya enloquecido? ¿Qué caminos hemos seguido y por qué motivo hemos tomado tales decisiones? Cada una de estas preguntas tiene varias respuestas, y eso es precisamente lo que tanto nos desorienta. Pero lo que en verdad nos vuelve locos es cuando las respuestas se vuelven totalmente inconmensurables, como sucede hoy con la doble inestabilidad de la naturaleza y de la noción de "naturaleza".

¿Qué pasaría, por ejemplo, si diéramos respuestas muy diferentes a las preguntas que sirven para definir nuestra relación con el mundo? ¿Quiénes seríamos? Digamos que Terrícolas en lugar de humanos. ¿Dónde nos encontraríamos? Sobre la Tierra y no en la Naturaleza. E incluso, más precisamente, sobre un *suelo* compartido con otros seres a menudo extraños y de exigencias multiformes. ¿Cuándo? Luego de transformaciones profundas, e incluso de catástrofes, o justo antes de la inminencia de

cataclismos, algo que daría la impresión de vivir en una atmósfera de fin de los tiempos (el final de los tiempos de antes, en todo caso). ¿Cómo habríamos llegado a esto? Sería fruto de una serie de errores de apreciación durante episodios previos, también concernientes a la Naturaleza. Le habríamos atribuido capacidades, dimensiones, una moralidad, una política incluso, que ella no estaba hecha para sostener. La composición elegida se habría derrumbado. Nos encontraríamos, literalmente, *descompuestos*.

¿Cómo no desestabilizarse al darse cuenta de que la revolución a la que aspiraban los espíritus progresistas acaso *ya se produjo*? Y que no provino de un supuesto cambio en la "propiedad de los medios de producción", ¡sino de una pasmosa aceleración en el movimiento del ciclo del carbono! [72] Ni el Engels de la *Dialéctica de la naturaleza* habría sospechado jamás estar hasta tal punto en lo cierto cuando afirmaba que todos los agentes del planeta terminarían por verse movilizados de verdad en el embriagante frenesí de la acción histórica. Ni el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* podía anticipar que el advenimiento del Antropoceno invertiría tan radicalmente la dirección de su proyecto que los humanos se verían dialécticamente sumergidos, no en las aventuras del Espíritu Absoluto, sino en las de la geohistoria. Imaginen lo que habría dicho al ver que el soplo del Espíritu ahora es superado, *aufgehoben* [abolido], ¡intoxicado por el CO_2!

En una época en que los comentaristas condenan la "falta de espíritu revolucionario" y el "derrumbe de las ideas emancipadoras", ¿cómo no asombrarse de que sean los historiadores de la naturaleza quienes revelan –bajo el nombre de esa Gran Aceleración cuyo comienzo marca el Antropoceno– que la revolución ya ha tenido lugar, que los acontecimientos que debemos afrontar no están situados en el porvenir, sino en un pasado reciente? (Steffen y otros, 2015). A los activistas revolucionarios los toma desprevenidos la constatación de que, hagamos lo que hagamos hoy en día, la amenaza permanecerá con nosotros durante siglos, milenios, porque tantas acciones revolucionarias irreversibles, cometidas *por humanos*, han cedido su lugar al calentamiento inercial del mar, los cambios de albedo de los polos, la acidez creciente de los océanos, y que no se trata de reformas graduales, sino de cambios catastróficos, en cuanto se han franqueado, ya no las Columnas de Hércules, como en el pasado, sino los puntos críticos. [73] Es bastante como para desorientarnos. En la raíz del escepticismo con

respecto al clima está esa sorprendente inversión de la proporción misma del progreso, de la definición de lo que está por venir y de lo que significa pertenecer a un territorio. En la práctica, somos todos contrarrevolucionarios, intentando minimizar las consecuencias de una revolución que se ha hecho sin nosotros, contra nosotros y, al mismo tiempo, por nosotros.

Uno podría regocijarse de vivir en una época así si tan sólo pudiera contemplar esta tragedia desde una orilla alejada y *carente de historia*. Pero en adelante ya no hay espectador, porque ya no hay orilla que no haya sido movilizada en el drama de la geohistoria. Como ya no hay turista, el sentimiento de lo sublime ha desaparecido junto con la seguridad de aquel que lo contempla (Latour y Hache, 2009). Es un naufragio, por cierto, pero ya no hay espectador (Blumenberg, 1997). Se parece más bien a *La vida de Pi*: ¡en el bote salvavidas, hay un tigre de Bengala! El desdichado muchacho náufrago ya no tiene orilla sólida desde la cual pueda disfrutar del espectáculo de la lucha por la supervivencia junto a una bestia salvaje indomable, ¡a la que él sirve al mismo tiempo de domador y de platillo![74] Eso que viene hacia nosotros es lo que yo llamo Gaia, y que hay que mirar de frente para no volverse loco de verdad.

---

[7] A este laboratorio le debemos la más larga medición de la cantidad de CO_2 atmosférico. Sobre la historia de estas mediciones, Keeling (1998). Retomaré varias veces este ejemplo.

[8] Tal es el objeto de un aterrador ejercicio de ciencia ficción al que se entregaron una historiadora de las ciencias, Naomi Oreskes, y su colega Erik M. Conway (2014).

[9] Es el tema que trata el valioso libro de Jean-Baptiste Fressoz (2012), y retomado en Bonneuil y Fressoz (2013).

[10] El principio de precaución con frecuencia es malinterpretado: no se trata de abstenerse de actuar cuando uno está inseguro, sino, al contrario, de actuar incluso cuando no posee total certeza. Es un principio de acción y de indagación, de puesta en tensión y no, como pretenden sus enemigos, de oscurantismo.

[11] Por eso Jean-Baptiste Fressoz (2012) utiliza el término “desinhibición”, que intentaré retomar en la sexta conferencia, buscando sus orígenes religiosos. “La palabra ‘desinhibición’ condensa los dos tiempos del pasaje al acto: el de la reflexividad y el del hacer caso omiso; el de la asunción del peligro y el de su normalización. La modernidad fue un proceso de desinhibición reflexiva” (2012: 16).

[12] Ahora hay abundante bibliografía sobre los orígenes del climatoescepticismo, a partir del clásico Oreskes y Conway (2012). Este fenómeno ocupa un lugar importante en esta obra y lo retomaré en cada una de las conferencias.

[13] John Shimkus, 25 de marzo de 2009, durante una reunión de la Subcomisión de Energía y Ambiente del Congreso de los Estados Unidos.
[14] Se encontrará en el excelente Hamilton (2013a) una presentación de las soluciones propuestas que es decididamente espeluznante.
[15] Es lo que Aykut y Dahan (2015) llaman "negación de realidad" de las organizaciones internacionales cuando analizan el procedimiento de negociación que aplica a un problema mucho más espinoso aquello que ha funcionado para limitar ciertas contaminaciones.
[16] El modelo, para mí, es George Monbiot, periodista de *The Guardian*, y su blog tan deprimente como roborativo <monbiot.com>, pero también lo es Gilles Clément, ese "jardinero planetario".
[17] Esta relación con la esperanza es el objeto de Hamilton (2013b). La reencontraremos en la quinta y la sexta conferencias, al abordar la cuestión del "tiempo del fin". El vínculo entre temporalidad paradójica y ecología es explorado por Dupuy (2003, y también la entrevista de 2012), pero se remonta a Jonas (1990 [1979]). Está presente, evidentemente, en la teología que sirve de base a la encíclica del papa Francisco, *Laudato Si'*, 2015.
[18] De momento, nadie ha llegado tan lejos en esta exploración de la relación con el tiempo como Danowski y Viveiros de Castro (2014).
[19] No me interesa aquí la relación establecida por la filosofía moderna entre sujeto y objeto, considerando que la oposición entre naturaleza, en el sentido de salvajismo –*wild life*–, y artificio ha sido tan estudiada por los historiadores del ambiente que ya no es preciso volver sobre ella. Véase el clásico Cronon (ed., 1996), y el panorama más reciente en Locher y Quenet (2009). Un ejemplo de particular impacto respecto de la artificialización de un ecosistema consta en Quenet (2015).
[20] En este sentido, nunca hemos sido modernos: acaso creyéramos haberlo sido en la medida en que creemos posible hacer existir dos dominios distintos, y cesamos de haberlo sido desde el momento en que nos damos cuenta de que no hay más que uno… (Latour, 1991).
[21] En francés, la forma sustantiva *humain* carece de género. [N. de T.]
[22] Inversión bien estudiada desde el clásico Merchant (1980), y también por Donna Haraway (2007, por fin traducida al francés), y que reencontramos en las dificultades de las científicas para hacerse oír (véase el ejemplo clásico estudiado en Fox-Keller, 1999).
[23] Tal es el objeto de las cuatro últimas conferencias.
[24] El decisivo Descola (2005) ha vuelto infinitamente más fácil comprender esta posición.
[25] De manera por demás interesante, el objeto de los recientes seminarios y del trabajo en curso de Philippe Descola consiste justamente en ligar la cuestión de la invención de la naturaleza a la de la historia de la pintura, de lo que podemos tener un anticipo leyendo el catálogo de su exposición en el Museo del muelle Branly, *La fabrique des images* (2010).
[26] Desde los estudios clásicos de Erwin Panofsky, este tipo muy particular de atención fue objeto de un importante análisis histórico. Véanse, por ejemplo, Crary (1999), y más recientemente, Daston y Galison (2012; la expresión "régimen escópico" pertenece a Christian Metz).
[27] Samuel García tuvo la gentileza de hacer los dibujos. Para conocer la galería completa, véase <modesofexistence.org> (aquí la elección de Le Corbusier es totalmente fortuita y sin ninguna relación con las polémicas de 2015).
[28] La extrañeza del aparato cognitivo impuesto a tales sujetos es bien conocida a partir de Panofsky (1975).
[29] Agradezco a Martin Guinard por esta referencia a Hochstrasser (2007).
[30] Sobre esta cuestión del "estilo empírico" y la invención del tema de la copia y del modelo tan contraria a la práctica de las ciencias, véase Latour (2008b).

[31] Transformar lo que es un recurso explicativo en objeto a explicar (en inglés se dice "from *resource* to *topic*") equivale a privarse voluntariamente de un elemento del metalenguaje para hacer de él un terreno de estudio. En lugar de que esté a nuestras espaldas, por fin lo tenemos delante.
[32] Es la dificultad con la que tropiezan numerosos filósofos contemporáneos cuando abordan la cuestión de la naturaleza: quieren superar la división sin dejar de mantenerla como el único recurso explicativo disponible. Ese es el problema, desde Larrère (1997), pasando por Bourg (2010), hasta Charbonnier (2015), que preserva inamovible la "gran división" cuyo fin sin embargo declara.
[33] Desde luego, aludo a Descola (2005).
[34] Me han citado el ejemplo de militantes que luchan para que los jueces, en Líbano, no utilicen más la expresión "actos *contra natura*" para condenar la homosexualidad, ¡pero que por otra parte procuran introducir la idea de crímenes *contra la naturaleza* para proteger los ríos de la polución industrial!
[35] Trazar la historia de estas actitudes morales ha sido precisamente el objetivo del trabajo sistemático de Daston (2014), más la introducción de Stéphane Vandamme.
[36] A Nietzsche, especialmente en *La gaya ciencia*, debemos el análisis de los resortes morales de la actitud docta de objetividad.
[37] El artículo clásico Ashmore, Edwards y Potter (1994) sigue sin tener parangón.
[38] La historia social de las ciencias, desde sus inicios (por ejemplo, Barry Barnes y Steven Shapin, eds., 1979), ha explorado todas las maneras posibles de comprender el efecto político de la epistemología a lo largo de las controversias.
[39] Podemos decir que todas las cuestiones del dominio de los *science studies* (Pestre, 2006) se han hecho públicas, en esta ocasión, y que las cuestiones planteadas, por ejemplo, en Shapin (1998) son compartidas ahora por los investigadores atacados por los "escépticos". Véanse en especial Hulme (2009) y el reciente Hamilton, Bonneuil y Gemenne (eds., 2015).
[40] Existe ahora una bibliografía abundante a partir de Oreskes (2004), y Oreskes y Conway (2009). Véase también Hoggan (2009).
[41] Luntz (2005) aparece ampliamente en el reportaje sobre los "comunicadores", en *The Persuaders*, 2004.
[42] Desde la irrupción del señor Luntz, me ha impactado la utilización de la posición epistemológica para destruir la autoridad de las ciencias mediante una suerte de enfermedad autoinmune de la institución científica. Véase Latour (2004b).
[43] La reverberación de esta estrategia en Francia pudo verse en la perdurable eficacia con que Claude Allègre, mezclando medios de comunicación, política y ciencia, ha logrado hacer creer, hasta el día de hoy, que existían dos escuelas sobre esta cuestión clave. Véase Zaccai, Gemenne y Decroly (2002).
[44] Sin importar cuántos artículos *au dessus de la mêlée* publiquen los investigadores (Jeandel y Mosseri, 2011, Masson-Delmotte, 2011), sólo se hacen oír como los que defienden una posición, lo cual evidentemente es nuevo para ellos. Ni siquiera los informes del GIEC han logrado cerrar la discusión a ojos del público.
[45] Volveremos a encontrar esta imposibilidad de distinguir hechos y valores en la conferencia siguiente, así como en la cuarta, cuando introduzco la noción de Antropoceno.
[46] Inversamente, P. K. Haff y Erle C. Ellis propusieron que los geólogos juren, al concluir sus estudios, una nueva especie de juramento hipocrático, dada la importancia social de sus futuras responsabilidades (Matteucci y otros, 2012), lo que confirma el pasaje de la geoquímica a la geofisiología y de la transformación de las ciencias de la Tierra en ciencias de los cuidados intensivos…

[47] En 1992, en la Cumbre de la Tierra en Río: “El *American Way of Life* no es negociable”. En la sexta conferencia, rastrearemos el origen teológico de semejante afirmación.
[48] Véanse más detalles sobre esta defensa, inmediatamente derribada, en Latour (2012a).
[49] Curiosamente, es en una novela gráfica donde la angustia de los investigadores es más perceptible. Uno se convence de ello al leer el admirable libro *Saison brune* (Squarzoni, 2012), la mejor introducción al Nuevo Régimen Climático captado por el lado de su *estética*, en el sentido del aprendizaje de una nueva sensibilidad.
[50] Felizmente, los científicos se dan cuenta cada vez más de que no hay que aceptar discutir sobre ciencia con los climatoescépticos. Véase por ejemplo el post en el blog del climatólogo Mark Maslin, que explica “Por qué acepto hablar de política con los negacionistas del clima, pero no de ciencia” <theconversation.com/why-ill-talk-politics-with-climate-change-deniers-but-not-science-34949>. Como señalan Aykut y Dahan (2015), la cuestión ya no es, desde hace mucho tiempo, una cuestión de conocimiento.
[51] Tradición que nada tiene que ver con la politización de los hechos confirmados, como vemos en Brahami (2001).
[52] Es el nombre –bastante adecuado, hay que decirlo: *secte réchauffiste*– que Ted utiliza para designar a aquellos que “creen” (¡como si se tratara de una creencia!) en el calentamiento de origen antrópico.
[53] Va de suyo que son innumerables las controversias sobre las consecuencias a extraer de dicha causalidad, sobre los mecanismos exactos, sobre la fiabilidad de los modelos, sobre la calidad de los datos y, desde luego, sobre las medidas a tomar. El consenso se refiere únicamente al fenómeno masivo y a la urgencia.
[54] La eficacia del procedimiento está asegurada, como podemos leer en una columna del sherpa universal, Jacques Attali, el 16 de marzo de 2015 en *L’Express*: “Primero, no existe ningún consenso sobre los mecanismos en discusión: para algunos, el responsable es sobre todo el Sol, y nadie puede hacer nada al respecto. Para otros, son las actividades humanas, y en particular la emisión de gases de efecto invernadero; y mucho podemos hacer al respecto. Para otros, finalmente, la temperatura mundial ya no aumenta desde hace más de diez años, lo peor ya pasó y es inútil preocuparse”. ¿¡No es admirable ese “primero”!?
[55] La trampa funciona tanto si se responde empíricamente como, al contrario, si se rehúsa a hacerlo, al igual que para el negacionismo de los crímenes *pasados* (Vidal-Naquet, 1991).
[56] En la séptima conferencia retomaré este principio esencial.
[57] Lo que se moviliza, en este caso, es la Academia de Ciencias (al menos en Francia), no menos que los grandes medios de comunicación como el *Wall Street Journal*, o las firmas de premios Nobel. No se los puede apartar tan fácilmente de un manotazo, del mismo modo que los vaticinios de aquellos que hacen campaña contra la vacunación, o a favor de la existencia de la Tierra Hueca.
[58] Como bien han demostrado Weart (2003) y Edwards (2010), las ciencias del clima son muy diferentes de aquellas de las cuales se esperaba, en el siglo XX, que establecieran el fundamento de todas las otras. Con la importancia dada a los modelos científicos, la variedad de estas disciplinas a menudo cercanas a la historia natural reside en el origen más admisible del escepticismo de algunos científicos: no era esta la clase de revolución científica que esperaban.
[59] Término tomado de Tresch (2005).
[60] Tal es la importancia de la noción de “conocimiento situado”, desarrollado por Haraway (2007).
[61] El análisis de esta situación de representación científica y política es objeto de mis libros al respecto, *Politiques de la nature* y *L’espoir de Pandore* (Latour, 1999, 2001a), que sirven de

telón de fondo a este argumento.

[62] Si bien algunos amigos científicos creen que he dejado de ser “relativista” y que en relación con el clima he pasado a “creer” en los “hechos”, al contrario –dado que jamás he pensado que los “hechos” fuesen objetos de creencia; y que, a partir de *La vida en el laboratorio* (Latour y Woolgar, 1988), he descrito la *institución* que permite asegurar su validez, en lugar y a diferencia de la epistemología, que pretendía defenderlos–, actualmente siento que estoy provisto de más recursos para ayudar a los investigadores a protegerse de los ataques de los negacionistas. Quien ha cambiado no soy yo, sino aquellos que, viéndose frecuentemente atacados, han comprendido cuán mal los protegía la epistemología.

[63] Más recientemente McNeil (2010), que en parte la traza historia de la ecología como ciencia.

[64] Donna Haraway propone la bella palabra inglesa *worlding*, lamentablemente difícil de traducir: “mundiar” suena un poco estrafalario al oído pero sería exacto (Haraway, 2015; capítulo que, a pesar de la similitud del título, difiere de Haraway, 2014).

[65] El pluralismo del universo, en el sentido de William James (1996 [1909]), ofrece una buena definición. “La naturaleza no es sino el nombre para el exceso”, dice James. Es también la dirección a la que apunta Whitehead: “Nos vemos instintivamente llevados a creer que, si dedicamos [a la naturaleza] la adecuada atención, encontraremos en ella más de lo que observamos a primera vista. Pero no aceptaremos encontrar menos” (p. 53). Véase el comentario de esta frase en Debaise (2015).

[66] Esta cuestión del pluralismo es precisamente lo que reside en el núcleo mismo de Latour (2012b).

[67] Vuelvo a recordar que el par Naturaleza/Cultura no es un universal, cosa que ya la antropología, hoy en día, ha explorado muy bien (Descola, 2005).

[68] Se trata de la aparente paradoja de que la cuestión llamada del ambiente no haya aparecido sino hasta que el ambiente exterior hubo desaparecido; y es lo que me introdujo en la investigación sobre estas cuestiones de la ecología, en ocasión de un estudio sobre la instauración de una nueva ley sobre el agua (Latour, 1995).

[69] A condición de que dichos antropólogos no sólo definan una cultura, sino que se arriesguen también a indagar sobre los conflictos de ontología, como hicieron Viveiros de Castro (2009) o Kohn (2013).

[70] Sobre la noción de composición, véase Latour (2010c).

[71] Por eso Descola (2005) decidió llamar “naturalistas” a aquellos que utilizan el esquema Naturaleza/Cultura para organizar el reparto de los existentes.

[72] Chakrabarty (2009 y también, más recientemente, 2014), fue uno de los primeros en asociar la historia de la tradición marxista a la del carbono.

[73] Sobre los *tipping points* que se han vuelto tan importantes en la historia de la Tierra, véase Pearce (2007).

[74] Yann Martel (2009; con la complicación adicional de que, a fin de cuentas, no había tigre…).

Segunda conferencia

Cómo no (des)animar la naturaleza

> De las “Verdades que molestan” • Describir para alertar • Dónde nos concentramos en el poder de actuar • De la dificultad de distinguir entre humanos y no humanos • “Y sin embargo se mueve” • Otro nuevo refrito del derecho natural • Sobre una fastidiosa tendencia a confundir causa con creación • ¿Hacia una naturaleza que ya no sería una religión?

¿Cómo deberían reaccionar los pobres lectores como nosotros al tropezar con un título por el estilo de “La tasa más alta de CO_2 en el aire desde hace más de 2 millones y medio de años”, cuyo subtítulo es aún más perturbador: “El umbral de 400 partes por millón (ppm) de gas carbónico, principal agente del calentamiento, a punto de ser excedido”? Y el periodista se explica:

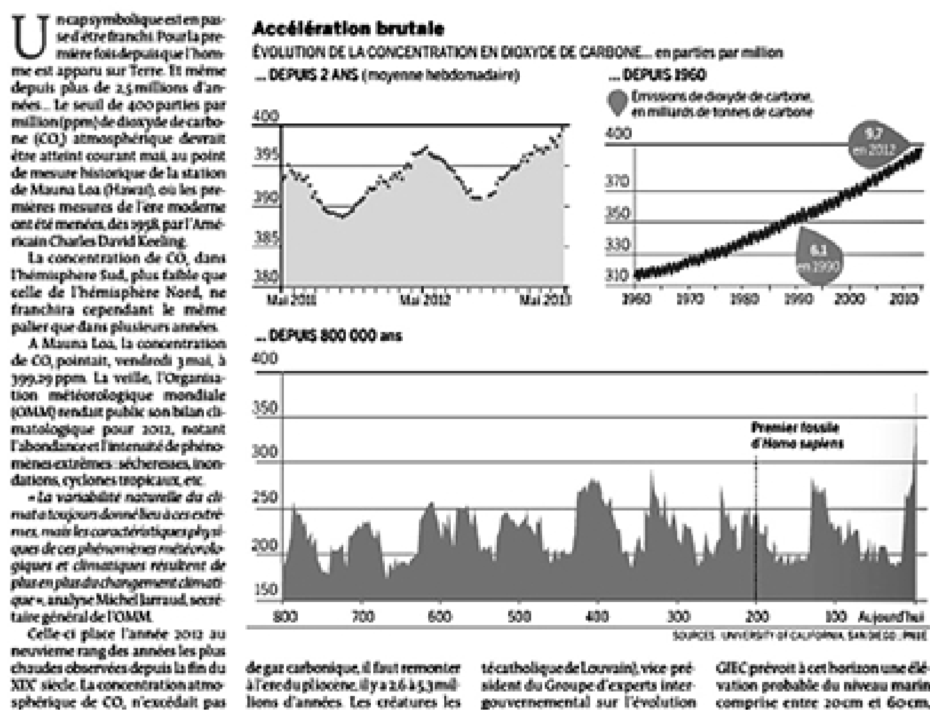
> Está a punto de darse un *paso simbólico* importante. Por *primera vez* desde que el hombre apareció sobre la Tierra. E incluso desde hace más de 2 millones y medio de años… El umbral de 400 ppm de dióxido de carbono (CO_2) atmosférico sería alcanzado durante mayo, según la medición histórica de la estación Mauna Loa (Hawái), donde el estadounidense David Keeling llevó a cabo, a partir de 1958, las primeras mediciones de la era moderna

> (Stéphane Foucart, *Le Monde*, 7 de mayo de 2013; el destacado me pertenece).

Se trata de una situación, fruto de una observación certera, obtenida con gran esfuerzo gracias a la obstinación de Keeling. Como él mismo relata en un libro, dejó su testimonio sobre la dificultad de equipar la Tierra de sensores suficientemente sensibles; si logró mantener su dispositivo de medición durante un largo período fue contra el escepticismo y la indiferencia de las agencias de financiamiento y de muchos de sus colegas (Keeling, 1998, sorprendente ejemplo de autosociología de las ciencias). Pero al mismo tiempo, cuando se habla de "umbrales que van a ser superados", de "paso simbólico" y de "principal agente de calentamiento", el lector no puede evitar sentirse invitado a leer esta noticia como una *alerta*. En efecto, así nos pide que la leamos uno de los investigadores citados por el periodista:

> Superar el umbral de 400 ppm de CO_2 *conlleva una fuerte carga simbólica*, juzga el climatólogo Michael Mann, director del Earth System Science Center de la Universidad de Pensilvania. Esto viene a recordarnos hasta qué punto el *peligroso experimento* que llevamos a cabo sobre nuestro planeta está *fuera de control* (el destacado me pertenece).

Es una de esas expresiones híbridas que hemos inventariado en la conferencia anterior. Decir que se ha superado un umbral y que llevamos adelante un experimento descontrolado es atravesar la distancia que se supone infranqueable entre la estricta descripción y la tajante prescripción de hacer algo a modo de imperativo (sin que se nos diga exactamente qué).



Le taux de CO_2 dans l'air au plus haut depuis plus de 2,5 millions d'années

Le seuil de 400 ppm de gaz carbonique, principal agent du réchauffement, va être franchi

Un cap symbolique est en passe d'être franchi. Pour la première fois depuis que l'homme est apparu sur Terre. Et même depuis plus de 2,5 millions d'années… Le seuil de 400 parties par million (ppm) de dioxyde de carbone (CO_2) atmosphérique devrait être atteint courant mai, au point de mesure historique de la station de Mauna Loa (Hawaï), où les premières mesures de l'ère moderne ont été menées, dès 1958, par l'Américain Charles David Keeling.

La concentration de CO_2 dans l'hémisphère Sud, plus faible que celle de l'hémisphère Nord, ne franchira cependant le même palier que dans plusieurs années.

A Mauna Loa, la concentration de CO_2 pointait, vendredi 3 mai, à 399,29 ppm. La veille, l'Organisation météorologique mondiale (OMM) rendait public son bilan climatologique pour 2012, notant l'abondance et l'intensité de phénomènes extrêmes : sécheresses, inondations, cyclones tropicaux, etc.

« *La variabilité naturelle du climat a toujours donné lieu à ces extrêmes, mais les caractéristiques physiques de ces phénomènes météorologiques et climatiques résultent de plus en plus du changement climatique* », analyse Michel Jarraud, secrétaire général de l'OMM.

Celle-ci place l'année 2012 au neuvième rang des années les plus chaudes observées depuis la fin du XIXe siècle. La concentration atmosphérique de CO_2 n'excédait pas

de gaz carbonique, il faut remonter à l'ère du pliocène, il y a 2,6 à 5,3 millions d'années. Les créatures les

té catholique de Louvain), vice-président du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution

GIEC prévoit à cet horizon une élévation probable du niveau marin comprise entre 20 cm et 60 cm.

Figura 2.1. El nivel de CO_2 en la atmósfera llega a su punto más alto conocido en más de dos millones y medio de años. © *Le Monde*, mayo de 2013

Michael Mann, el autor de la famosa curva en forma de palo de hockey, sería el último en negar que, aquí, se trata tanto de política como de moral. [75] En la historia de las ciencias, ningún diagrama ha sido más atacado que este (del que podemos observar una versión simplificada en la figura 2.1). Los climatoescépticos, astutos adeptos –como ya hemos visto– a una estricta distinción entre el ser y el deber ser, lo atacaron tan vilmente que Mann tuvo que ponerle al libro que cuenta sus aventuras ¡el siguiente subtítulo: "La curva en forma de palo de hockey y la guerra de los climas. *Despachos desde el frente*"! Desde 2013 no se ha solucionado nada, ni en el "experimento fuera de control que llevamos a cabo" ni en los ataques renovados cada día sobre el "frente" para que esta verdad que molesta desaparezca de la superficie de la Tierra. Si es cierto que "la primera

víctima de la guerra es la verdad", entonces la segunda ha de ser la neutralidad axiológica, totalmente incapaz de resistir la insoportable tensión entre descripción y prescripción creada por el Nuevo Régimen Climático. [76] Lo que Mann descubrió, y que nosotros vamos a profundizar a lo largo de esta conferencia, es que en efecto se trata de una situación de guerra –y no solamente de una "guerra de los climas" (Welzer, 2009)–.[77] ¿De qué otra manera explicar que el GIEC, en sí mismo un cuerpo diplomático-científico, haya recibido en 2007 el Premio Nobel de la Paz, y no el de física o química?

Tanto más fuerte es la tensión que Mann, al final del artículo de *Le Monde*, añade con falsa inocencia: "Con los niveles actuales de CO_2, hay una posibilidad real de que *ya hayamos superado* el umbral de influencia peligrosa sobre nuestro clima". No solamente nos encontramos en un momento sin precedentes en la historia ("Para encontrar niveles semejantes de gas carbónico hay que remontarse a la era del Plioceno, hace entre 2,6 y 5,3 millones de años. De las criaturas que por entonces recorrían la superficie de la Tierra, las más cercanas al género humano eran los australopitecos"); no solamente hemos franqueado un umbral –término a la vez jurídico, científico, moral y político–; no solamente la humanidad es responsable de esta transformación realmente revolucionaria (lo que se sobreentiende con la asociación muy conocida entre emisión de CO_2 y modo de vida industrial); sino que, además, probablemente ya hemos dejado atrás el momento en que todavía podíamos hacer algo al respecto… [78] La revolución fue desencadenada por nosotros pero sin nosotros, en un pasado terriblemente próximo, ¡del que tomamos conocimiento demasiado tarde! Y para tornar todavía más dramático este cuadro, el diagrama que acompaña las últimas series de mediciones subraya, con un rasgo de lo que podemos calificar como humor negro, el momento en que esta historia comenzó: "Primer fósil de *Homo sapiens*", en espera del último… Entre los australopitecos y el *Homo oeconomicus* de la "era moderna", el lector se beneficia de un resumen rápido como el relámpago: una breve historia compartida entre lo que le sucedió a la Tierra y lo que les sucedió a los humanos que, antaño, la habitaban sin influir mucho sobre ella…

De manera que no exageraba al decir que la cuestión climática enloquece. En esos despachos desde el frente, todo da vértigo: la inmensa complejidad

de los dispositivos climáticos en condiciones de establecer mediciones fiables sobre semejantes distancias de tiempo, sin hablar del asombroso hojaldre de disciplinas –paleontología, arqueología, geoquímica– capaces de converger en modelos que permitan predecir en qué momento preciso franqueamos los umbrales.[79] Pero lo más vertiginoso es situar en el mismo diagrama la larga historia del planeta y la breve historia de los humanos, no para subrayar la *insignificancia* de la humanidad frente a la enormidad de la historia terrestre –como se hacía en épocas pasadas–, sino, al contrario, para cargar bruscamente sobre las espaldas de esa humanidad el fardo de una *potencia geológica* sin precedentes.[80] Y esto no termina aquí: después de haber metamorfoseado al enano –o al ácaro de la harina– que creíamos ser en un gigante Atlas, muy tranquilamente nos anuncian al mismo tiempo que vamos hacia nuestra perdición si no hacemos nada, aunque probablemente, además, ¡ya sea demasiado tarde para hacer algo!

¿Cómo podrían no enloquecernos semejantes cortocircuitos, antes inimaginables, entre el ritmo de la historia y el de la *geohistoria*, tan "llena de ruido y de furia" como la precedente?[81] Ya habíamos oído hablar de la aceleración de la historia, pero que esta historia pueda acelerar también la historia geológica, eso es lo que nos sumerge en la estupefacción. No es hablar mal de la humanidad recordar hasta qué punto estamos todos mal equipados –afectiva, intelectual, moral, política, culturalmente– para asimilar semejantes noticias. Sería mucho más sensato, e incluso más racional, ignorarlas completamente (¡tal vez esa fuera la mejor manera de ponerse realmente a delirar!).

Que existe una enorme diferencia entre responder a una amenaza bajo los auspicios de la política o bajo los del conocimiento es algo que se ve claramente cuando comparamos la velocidad ultrarrápida y angustiada de la carrera armamentista desencadenada por la Guerra Fría y el paso de senador de las negociaciones sobre el clima. Miles de millones de dólares se invirtieron en armamento atómico para responder a una amenaza acerca de la cual la información obtenida por los espías era, en el mejor de los casos, muy deficiente, mientras que la amenaza provocada por el origen antrópico del "trastorno climático" es tal vez el objeto de conocimiento mejor documentado y más objetivamente desarrollado sobre el que podamos apoyarnos antes de pasar a la acción. Y sin embargo, en el primer caso, todas las emociones tradicionales de la política belicosa se abocaron, en

nombre de la precaución, a la instauración de un arsenal *desmesurado* hasta lo barroco, mientras que en el otro se gasta mucha energía en retardar, en nombre de la misma precaución, el conocimiento necesario para desencadenar gastos *mesurados con avaricia*.

Simplemente comparen la recepción del "largo telegrama" secreto de George Kennan sobre la estrategia soviética (en 1946) con la del informe público de sir Nicolas Stern (en 2006) sobre las pequeñas sumas que deberían erogar los países industrializados para evitar la mayoría de los efectos dañinos del cambio climático.[82] En el primer caso, la presencia clara de la enemistad, de la guerra y de la política daba a la palabra "precaución" el sentido de *acción rápida*; en el segundo, la incertidumbre en cuanto al enemigo, la guerra y la política da a la precaución la connotación tranquilizadora de "*esperemos a ver*, siempre habrá tiempo de salir del embrollo". Ataque de *pánico* en el primer caso: movilización general; en el segundo, desmovilización. ¡Y sin embargo se trata del gran Pan en persona!

Frente a semejante diferencia de velocidades de reacción, los activistas ecológicos se ven tentados a acelerar las cosas apelando, creen ellos, al poder de persuasión de las ciencias. "Puesto que ahora sabemos con certeza el punto en el que estamos, deben ustedes actuar. Si no actúan, se comportan como criminales." Así, otorgan a las leyes indefectibles de una Naturaleza indiferente la función altamente política de movilizar a las masas de indiferentes a la amenaza –añadiéndole un poco de indignación moral–. Es una versión de lo que se llama "esencialismo estratégico".[83] Se reposa así sobre una noción –la certeza indiscutible– para obtener un efecto de movilización que no podría obtenerse de otra manera. El peligro de una táctica como esta es que soslaya la dura labor de la política, otorgando a la ciencia una certeza indiscutible, que está lejos de tener –a menos que movilice a alguien–.

Como ya he demostrado en *Políticas de la naturaleza* (Latour, 1999), demasiado a menudo los ecologistas han repintado de verde esa Naturaleza gris que había sido concebida en el siglo XVII para volver a la política, si no impotente, al menos sumisa a la Ciencia; esa Naturaleza a la que se ha atribuido el rol de "tercero desinteresado", capaz, en última instancia, de arbitrar las demás disputas; esa Naturaleza en cuyo seno tantos científicos creen forzoso refugiarse para protegerse de la faena sucia de la política; esa

Naturaleza que ha heredado, como veremos más adelante, todas las funciones del Dios-que-todo-lo-ve-y-todo-lo-abarca de los tiempos antiguos, ¡y que es igualmente incapaz de lograr que su Providencia tenga algún efecto sobre la Tierra! La ecología no es la Naturaleza tomada en cuenta por la política, sino el fin de la Naturaleza como fuente de la mitad de la política (Latour, 1999). Es por eso que debemos elegir entre una Naturaleza que esconde su Política y una Política que vuelve la Naturaleza explícita.

•

No es seguro, sin embargo, que lo más perturbador sea el carácter híbrido de estos enunciados, incluso cuando parecen inquietar mucho a quienes creen necesario mantener una estricta separación entre ciencia y política. Tras un momento de estupor, uno comprende muy pronto cómo conviene interpretarlos. Si datos como los de la curva como un palo de hockey ya no son objetivos en el sentido ordinario (desprendidos de toda prescripción), son perfectamente objetivos en el sentido de que aquellos que los trazaron han respondido a todas las *objeciones* que se podían hacer contra esos datos (es el único medio conocido por el que una proposición puede transformarse en un hecho).[84] La única originalidad de esos *datos*[85] es que nos conciernen tan directamente que su simple expresión suena también como una alarma a oídos de aquellos que deben preocuparse al respecto, un poco como los instrumentos para vigilar el corazón y la respiración de un paciente que se recupera de una operación.

En la práctica, la diferencia entre los enunciados constativos y los performativos, para hablar como los lingüistas, aunque haya preocupado enormemente a los filósofos, siempre ha sido muy mínima.[86] Si usted se encuentra en un autobús y ve que un pasajero está a punto de sentarse en un asiento donde usted ha colocado a su bebé, el enunciado que no dejará usted de emitir: "Hay un bebé sobre el asiento", será en efecto una constatación (tan segura como la del gato sobre el proverbial felpudo), pero no sería usted un ser vivo si no lo enunciara también para *hacer reaccionar* a aquel a quien se dirige (que es uno de los sentidos del término performativo). No

venga a pretender que solamente está diciendo que el bebé "está ahí, sin más". Usted no se resigna a enunciar un hecho objetivo –todos los pasajeros pueden verificar que el bebé se encuentra, en efecto, sobre el asiento–; usted *objeta* vivamente un comportamiento que aplastaría a dicho bebé bajo el trasero de dicho pasajero. "Hay un bebé sobre el asiento" es, por lo tanto, un enunciado a la vez constativo y performativo, no importa cuán calmo, glacial, disgustado, automático, apasionado o chillón sea el tono con el que usted lo pronuncie. El éxito del buen señor Spock, ese famoso vocero de la Razón, consiste en que, a pesar de su voz mecánica, le dice al capitán Kirk lo que *hay que hacer* para dar cuenta de lo que *es*.

En el pasado era posible ignorar esta evidencia imaginando que los científicos debían permanecer tan *exteriores* a los fenómenos que describían como aquellos a quienes se dirigían. Pero de ahora en adelante, si usted les habla a seres humanos de cualquier lugar de la Tierra, ya sea de geología, del clima, de especies vivas, de química de la alta atmósfera, del carbono o de los caribús, estamos todos en el mismo barco –o más bien en el mismo autobús–. Es por eso que todo lo que dicen los científicos a propósito de esta delgada película de vida resuena de manera absolutamente diferente a lo que decía el viejo discurso indiscutible emitido desde Sirio para hablar de cosas que no concernían directamente ni a aquellos que hablaban ni a aquellos que escuchaban. Solamente a los climatoescépticos se les ocurre, a estas alturas, hacer creer que la objetividad no debe conllevar ninguna forma de acción porque sería preciso, para tener unos aires bien científicos, permanecer indiferente a lo que se dice. Pero, al querer separar la ciencia de sus intereses, es más bien a sus intereses a los que pretenden poner al abrigo contra cualquier objeción. ¡Y eso, ahora, se ha vuelto visible! Es en la Tierra, al contrario, donde se producen enunciados verdaderamente objetivos e interesantes, como los de Keeling en Mauna Loa, porque han respondido a las objeciones de sus adversarios y porque, *en consecuencia*, permiten que aquellos que los oyen se preparen para interesarse en lo que les sucede.[87]

Lo que explica en parte, sin duda, la antigua idea de que la descripción no conlleva ninguna prescripción es que estas alertas, obviamente, no precisan lo que hay que hacer *detalladamente*. Se contentan con *activar la corriente* de la acción colectiva. Que es exactamente lo que se espera de una alarma. En lugar de una *diferencia* de principio entre el mundo de los hechos y el

mundo de los valores, diferencia que jamás habría que franquear para permanecer en el terreno de la racionalidad, vemos que hay que habituarse más bien a un *encadenamiento continuo* de acciones que comienzan por los hechos que se *prolongan* en alertas y que *apuntan* hacia decisiones –en los dos sentidos–. Doble encadenamiento que la idea de una neutralidad axiológica, desprendiendo apresuradamente el primer segmento de los que le siguen, precisamente no permite prolongar.[88] Habíamos olvidado que uno no se lanza nunca a una descripción si no es para actuar, y que antes de investigar lo que hay que hacer, hay que verse impulsado a la acción por un género particular de enunciados que nos tocan el corazón para ponernos en movimiento, sí, para conmovernos o emocionarnos. Cosa sorprendente, ahora esos enunciados provienen también de los geoquímicos, de los naturalistas, de los modelizadores y de los geólogos, y no solamente de los poetas, de los amantes, de los políticos o de los profetas.

•

¿Cómo explicar que las ciencias sean a la vez aquello que multiplica *la potencia de actuar*, lo que en inglés se llama *agency*,[89] y aquello que pretende no hablar sino de agentes transformados enseguida en “seres materiales” supuestamente inertes? Para encarar esta cuestión, me gustaría comparar tipos de relatos diferentes a fin de hacer sentir cómo dotamos a personajes de una capacidad de acción, cualquiera sea, y por otro lado, la *figuración* atribuida a esos personajes (sin duda, algunos de ellos pertenecen al repertorio de los humanos y otros, al repertorio de los “seres de la naturaleza”). Vamos a ver que lo que caracteriza las maneras llamadas científicas de expresarse no es que sus objetos de estudio sean *inanimados*, sino únicamente la *escasa familiaridad* que tenemos con esos “actores” que reclaman ser presentados *más largamente* que los personajes llamados antropomorfos que creemos conocer mejor.[90]

Voy a comparar tres breves extractos de textos: una novela, una crónica periodística y un artículo de neurociencia. Al escucharlos uno detrás del otro, intentaremos ser sensibles no a los géneros evidentemente distintos a los que pertenecen, sino a la multiplicidad de modos de acción que son

capaces de cruzar. Les pido, en otras palabras, que dejen de lado la interpretación habitual por la cual tendemos a oponer los actores humanos a los actores no humanos, los sujetos y los objetos digamos, prestando atención en cambio a lo que compone el repertorio que tienen en común. Comprenderemos entonces que decir de un actor que es inerte –en el sentido de no tener ninguna potencia de actuar– o que es animado –en el sentido de "dotado de un alma"– es una operación *secundaria* y *derivada*.

Se reconoce una gran novela en el hecho de que los personajes no obedecen a repertorios de acción previsibles, y que por ende escapan a los clichés mediante los cuales simplificamos nuestras historias como si jugáramos al juego de mesa *Clue* (por ejemplo: el Mayordomo, el Detective, la Muchacha Perdida, el Malo). Ciertamente es el caso de ese famoso pasaje de *Guerra y paz* de Tolstoi, que cuenta la (no) decisión del mariscal Kutúzov en vísperas de la célebre batalla de Tarutino el 18 de octubre de 1812, pues consideró innecesario desencadenarla para derrotar mejor a Napoleón:

> El relato de los cosacos, confirmado por otros informantes, mostró que los acontecimientos estaban ya maduros. Los resortes se soltaban, los engranajes rechinaban y sonó el carrillón. *A pesar* de su presunto poder, de su inteligencia, de su experiencia, de su conocimiento de los hombres, Kutúzov tomó en consideración el informe enviado por Bennigsen, que mantenía correspondencia directa con el Emperador, el deseo expresado por todos los generales, las voluntades que se le suponían a Su Majestad, la noticia traída por los cosacos, y *no tuvo la fuerza* para comprimir ese movimiento: ordenó pues lo que consideraba inútil e incluso perjudicial, y *dio su asentimiento al hecho consumado* (Tolstoi, *Guerra y paz*, libro 13, cap. III; el destacado me pertenece).

Como los lectores de la novela seguramente recuerdan, a continuación Kutúzov hará todo por diferir el combate, que sin embargo al final terminará ganando porque habrá logrado permanecer casi inmóvil, ¡frente a las marchas y contramarchas del Gran Ejército de Napoleón! Si hay un sistema de comando donde se cree que al jefe supremo le es posible hacerse

obedecer, es precisamente el caso de un ejército en guerra. Ahora bien, en este relato de batalla, pasa exactamente lo contrario: el *sujeto* humano que debería estar en pleno dominio de sus voluntades, el mariscal Kutúzov, es precisamente aquel que se *hace actuar* por fuerzas *objetivas* a las que no puede "comprimir". Algunas son "naturales" –los "acontecimientos están maduros", el mecanismo "de engranajes y resortes" se pone en movimiento–; otras, claramente humanas y sociales –el relato de los informantes cosacos, la traición de su ayudante de campo Bennigsen, el "deseo de sus generales"–; otros, por último, son, digamos, cognitivos: "la experiencia, el conocimiento de los hombres", las voluntades "imputadas al Emperador". Es todo eso lo que obliga a Kutúzov a "ordenar" lo que cree "inútil e incluso perjudicial", no pudiendo hacer otra cosa que "dar su asentimiento al hecho consumado". Debería tener propósitos, pero es tan impotente en su potencia que no consigue siquiera definirlos.

Por mucho que digamos que se trata de una historia que sólo habla de actores humanos, vemos que un novelista, desde el momento en que está atento a los pliegues y repliegues del alma humana, multiplica formas de acción que tornan difícil decir en qué reside exactamente el carácter antropomorfo de sus personajes. Kutúzov se hace dar su *forma* (es el sentido de la raíz griega *morph-*) por fuerzas que tienen características muy diferentes. Esto quieren decir los especialistas en análisis literario cuando distinguen la figuración de la potencia de actuar: Kutúzov tiene, en efecto, la figura de un humano, pero aquello que lo hace actuar le viene de otra parte, de las fuerzas que Tolstoi nos lista con todo detalle.[91]

Se objetará acaso que a los novelistas se les paga para sondear los pliegues del alma humana y que nada hay de sorprendente en el hecho de que se deleiten complicando la vida de los filósofos, que querrían que los sujetos del "mundo humano" se opongan radicalmente a los objetos del "mundo material". Lo cierto es que, en el ejemplo de Kutúzov, no hay agente que pueda contarse como una fuerza natural verdaderamente creíble. A pesar de las metáforas de "los acontecimientos maduros", del "resorte que se suelta" y del "carrillón que suena",[92] no dejamos de estar, de principio a fin y para nuestro gran placer, dentro de la comedia humana.

Tomemos ahora un extracto de un *best seller* de título muy modernista: *The Control of Nature*. El libro de John McPhee (1980) es una serie de historias notables sobre la manera en que algunos humanos heroicos hacen

frente a invencibles agentes naturales: el agua, los deslizamientos de tierra y los volcanes. En uno de los capítulos cuenta otra batalla, la que los ingenieros hidráulicos libran contra la tendencia, ya no de un ejército enemigo, sino de un río, el Mississippi, a dejarse captar insidiosamente por el curso de otro río, mucho menos conocido, mucho más pequeño, pero sobre todo cuyo curso se sitúa *por debajo* del suyo, y que lleva el bonito nombre de Atchafalaya.

Si el Mississippi sigue corriendo al *este* de Nueva Orleáns es gracias a una obra de arte bastante pequeña y frágil, construida río arriba, en un recodo del río, que protege a la corriente gigante de ser capturada por el lecho del Atchafalaya, mucho más angosto pero situado varios metros más abajo. Si este dique llegara a romperse (la amenaza retorna virtualmente cada año y hace temblar a toda la región), la totalidad del Mississippi, después de haber arrasado el valle del Atchafalaya y arrastrado consigo la ciudad de Morgan Bay, desembocaría, a través de un atajo de varios cientos de kilómetros, al *oeste* de Nueva Orleáns, provocando inundaciones masivas y destruyendo gran parte de esa inmensa cuenca vertiente del Mississippi hacia la cual se vuelca un cuarto de la economía estadounidense. Ya no se trata de generales, de guerra, de traición, de deseos y de supuestas voluntades, sino de dos ríos y de un personaje colectivo y ya no individual como Kutúzov, a los que McPhee hace actuar "como un solo hombre": el Cuerpo de Ingenieros del Ejército de los Estados Unidos (equivalente norteamericano del tricentenario Corps des Ponts et Chaussées francés). Es esta institución, en efecto, la que ha emprendido la batalla por "controlar la naturaleza" bajo la vigilancia de una comisión encargada de las obras de arte: la River Commission.

De modo que nos encontramos entonces ante un actor *natural*. Pero cualquiera que haya sentido la presencia de un arroyo, de un afluente, de un río y sobre todo de un río como el Mississippi, reaccionará como Mark Twain:

> Alguien que conoce el Mississippi reconocerá enseguida –no en voz alta, sino para sí mismo– que diez mil River Commissions, aunque sean apoyadas por toda la dinamita del mundo, no podrían *domar* ese curso *sin ley*, no podrían refrenarlo ni encerrarlo, no

> podrían decirle: “Ven por aquí” o “Ve por allá” para lograr que obedezca; […] *violentar* [*bully*] el Mississippi para *obligarlo* a una conducta sensata y razonable es pedirle a la Comisión que *violente* el curso de los cometas con la esperanza de verlos portarse bien (Twain, 2001, trad. retocada; el destacado me pertenece).

Una fuerza de la naturaleza, evidentemente, es todo lo contrario de un actor inerte; todos los novelistas, todos los poetas lo saben tan bien como los ingenieros hidráulicos y los geomorfólogos. Si hay una cosa que el Mississippi posee, es una *agency*, y tan potente que se impone a la de todas las burocracias. Pero lo mínimo que podemos decir es que el Cuerpo no siguió la intuición de Mark Twain. Al contrario, ha decidido hacer obedecer al “curso sin ley” del río, “refrenarlo y encerrarlo”, “violentarlo” al punto de impedirle, desde hace dos siglos, modificar bruscamente sus meandros como lo había hecho desde hace milenios, ordenándole: “¡Ven por aquí y no por allá!”. Como la tragedia de Katrina vino a recordar,[93] es la cuenca meridional del Mississippi, enteramente modificada, lo que intenta protegerse detrás del frágil frente de batalla de sus diques. Las posibilidades de actuar con las que nos vemos confrontados aquí están tan mezcladas que el Cuerpo carga con una responsabilidad técnica y jurídica cuyo peso se equipara tanto a la potencia del Mississippi como al nivel del Atchafalaya, que continúa socavando obstinadamente, de manera que todo el asunto se concentra en la pequeña obra de arte que una simple crecida un poquito más fuerte podría arrastrar. ¿Consecuencia de estos intercambios de capacidades? Una situación de negociación, casi de contrato entre seres antropomorfos –el Cuerpo– y otros que habría que llamar *hydro*morfos.

> El Cuerpo no estaba *política ni moralmente* capacitado para *matar* al Atchafalaya. Debía *proveerlo* de agua. Según los *principios de la naturaleza*, cuanto más se le daba al Atchafalaya, más quería tomar él, porque era la pendiente más empinada. Cuanto más se le daba, más se profundizaba su lecho. La diferencia de nivel entre el Atchafalaya y el Mississippi continuaba aumentando, amplificando las *condiciones* de la *captura*. El Cuerpo debía *responder* a ello. El Cuerpo debía *construir* algo que fuese

> susceptible de *dar* al Atchafalaya una porción del Mississippi, y al mismo tiempo de *impedirle que lo tomase todo* (2001: 9-10, el destacado me pertenece).

Notemos que la expresión "por los principios de la naturaleza" no les *quita* su potencia de actuar a los conflictos entre los dos ríos puestos en escena por McPhee, no más de lo que el "hecho consumado" mencionado por Tolstoi es capaz de eliminar toda voluntad en la decisión de Kutúzov (en tanto que general en jefe, no puede dejar de "darle su asentimiento"). Muy por el contrario, hay allí una voluntad: la de los ríos en lucha. Pero el autor representa de una manera completamente diferente lo que significa querer: la conexión entre un río más pequeño pero más profundo y otro mucho más grande pero más alto es lo que proporciona los *propósitos* de los dos protagonistas, lo que otorga a sus acciones un *vector*. Poco importa que uno sea evocado como poseedor de una voluntad, y el otro tan sólo como una fuerza, pues es *la tensión lo que hace al actor* y no la representación (Greimas y Fontanille, 1991).

¿Cómo dudar de que el Atchafalaya "quiera capturar" al Mississippi? Es una manera de hablar, sí, pero justifica que se utilicen palabras jurídicas, palabras de batalla –"dar", "proveer", "responder", "impedir"– para darle sentido, dirección, movimiento a un río que es de lo más peligroso. O más bien, que se ha *vuelto peligroso* por la voluntad del Cuerpo de Ingenieros de violentar al Mississippi mediante un corsé de diques. Si es violencia contra violencia, ¿cómo sorprenderse de que los rasgos de comportamiento oscilen de un repertorio al otro? ¡Si se quisiera evitar el antropomorfismo, habría sido necesario que el Cuerpo evitara antropizar la cuenca vertiente! Lo que los moralistas tienden a ignorar, los ingenieros lo saben: del lado del sujeto, no hay control ni dominio; del lado del objeto, no hay desanimación posible.[94] Como dice uno de los ingenieros: "La pregunta no es si el Atchafalaya acabará por capturar todo el río, sino *cuándo*". Y afirma tranquilamente: "Hasta ahora sólo hemos sido capaces de ganar tiempo" (2001: 55). "Ganar tiempo", ¡he aquí una expresión que Kutúzov habría comprendido muy bien!

•

Todo esto es muy divertido, me dirán, pero los periodistas son periodistas, simples cuenteros, al igual que los novelistas; los conocemos bien, siempre se sienten obligados a *agregar* un poco de acción a aquello que, en esencia, debería estar *desprovisto* de toda forma de voluntad, de propósito, de blanco o de obsesión. Incluso cuando se interesan en la ciencia y en la naturaleza, no pueden evitar añadirle drama a aquello que no contiene ningún drama. El antropomorfismo es el único medio que tienen de contar historias y vender sus periódicos. Si tuviesen que escribir "objetivamente" sobre "fuerzas naturales puramente objetivas", sus historias serían claramente menos dramáticas. La concatenación de las causas y de los efectos –¿y no es eso, en definitiva, de lo que está hecho el mundo material?– no debe conllevar el menor efecto dramático, precisamente –y allí radica su belleza– porque las consecuencias *ya están* en la *causa*: no hay suspenso que esperar, no hay súbita transformación, no hay metamorfosis, no hay ambigüedad. El tiempo corre *del pasado hacia el presente*. En estos relatos (que justamente *no* son relatos), en efecto, no *pasa* nada, en todo caso ninguna *aventura*. ¿No es precisamente ese el encanto del racionalismo? No hacer más historias, y no contarlas más.

Tal es al menos la manera convencional en la que se pretende que los informes científicos deberían estar escritos. Aunque se repita esta convención en los salones de clase, basta una lectura, incluso superficial, del primer *paper* que a uno se le cruce, para ponerla en cuestión. Tomemos por ejemplo el comienzo de este artículo publicado por mis ex colegas del Salk Institute de San Diego:[95]

> La capacidad del cuerpo [¡atención: aquí ya no se trata de aquel de los ingenieros!] para adaptarse a estímulos estresantes y el rol de una mala adaptación al estrés en el desencadenamiento de las enfermedades humanas han sido largamente estudiados. El factor de liberación de corticotropina (CRF), un péptido de 41 radicales, y sus tres péptidos de estructura similar, urocortina (Ucn) 1, 2 y 3, *cumplen roles importantes y diversos* para *coordinar* las respuestas del sistema endocrino, autónomo, metabólico y comportamental al

> estrés. La familia de péptidos del CRF y sus receptores se encuentran *involucrados* en la *modulación* de otras funciones como el apetito, la adicción, la audición y el desarrollo neuronal, y *actúan de manera periférica* sobre los sistemas endocrino, cardiovascular, reproductivo, gastrointestinal e inmunitario. El CRF y sus ligandos *actúan* inicialmente *uniéndose* a receptores acoplados a una proteína-G (GPCR). (Grace y otros, 2007, el destacado me pertenece).

Una vez que uno ha dejado de lado las abreviaturas (CRF, Ucn, GPCR), cómodas para los especialistas pero tediosas para los recién llegados, y que ha reemplazado las formas pasivas (obligación estilística del género) por la acción de los científicos que "han estudiado largamente", nos encontramos –de nuevo, ahora y siempre– ante un actor cuya potencia de actuar es el objeto mismo del artículo: el factor de liberación de la corticotropina. ¿Cómo pretender que este CRF es inerte cuando "juega un rol importante" y está "involucrado en la modulación" de un número impresionante de funciones? Tener una función es su propia manera de tener propósitos, en todo caso de ser definido como un vector, y por lo tanto como un agente.

Desde luego, esta introducción no se deja leer con el mismo placer que *Guerra y paz*, pero no cabe ninguna duda de que al seguir al CRF se ingresa en las vueltas y revueltas de la acción, que se descubren todavía más complejas que los repliegues de la decisión de Kutúzov o que los meandros del Mississippi. Por otra parte, imaginen cómo habría pintado un Tolstoi de hoy, lo bastante astuto para agregar el CRF a sus personajes, a Kutúzov en la víspera de una batalla esencial.[96] ¿Hay algo más estresante que una situación de batalla? El CRF se habría expandido por su intestino, habría modificado su audición, modulado su respuesta a los microbios, ¿y cómo dudar de que Bennigsen, estresado por su traición, y muy pronto todo el estado mayor, sin hablar de los pobres soldados enviados al matadero, se verán, sin excepción, metamorfoseados por flujos de CRF? Cuando se trata de comprender lo que significa actuar y ser actuado, novelistas, periodistas y científicos libran un mismo y único combate y se saquean mutuamente a más no poder.

Es cierto que hay una diferencia entre este último ejemplo y los dos primeros, pero, como descubrí hace muchos años en ese mismo laboratorio del Salk Institute, dicha diferencia no proviene del hecho de que los dos primeros relatos hablen de agentes "humanos" dotados de propósitos y el último de objetos de la "naturaleza" sin propósitos y sin voluntad (Latour y Fabbri, 1977, y sobre todo Bastide, 2001). La única verdadera diferencia –al menos en lo que al relato concierne– deriva de que los lectores de la obra maestra de Tolstoi o del relato de McPhee pueden dotar fácilmente a los personajes de una cierta consistencia a partir de su experiencia pasada, mientras que no pueden hacerlo para el caso del CRF… a menos, desde luego, que sean especialistas en neurotransmisores. Lo que hace que los informes científicos sean tan propicios para estudiar la multiplicidad de las posibilidades de actuar es que puede definirse el carácter de los agentes que movilizan, de otras maneras que por las *acciones* a partir de las cuales deben ser lentamente capturados.

Contrariamente a los generales como Kutúzov o a los ríos como el Mississippi, sus *competencias*, es decir aquello que *son*, no se definen sino después de sus *performances*, es decir, después de que se haya logrado registrar cómo se *comportan*.[97] Para un mariscal o para un río, se puede hacer como si se partiera de su esencia para deducir de ella sus propiedades. No para el CRF. Si uno no sabe nada de él, forzosamente tendrá que comenzar –ya sea su descubridor o un lector de ese artículo– por explorar lo que el CRF hace. Y como no existe un saber anterior, puesto que aquello que justifica su publicación es precisamente su novedad, cada rasgo debe ser producido por una cierta experiencia, una cierta prueba, de las que hay que establecer la lista, línea por línea.[98] ¿Qué es el CRF? Aquello que desencadena la corticotropina. ¿Qué es la corticotropina? Aquello que desencadena la corticoestimulina en la hipófisis. Y así sucesivamente.

Si no somos especialistas en este objeto desconocido, nos resultará difícil, pero el procedimiento es exactamente igual al que hacemos todos los días cuando consultamos internet para saber quién es realmente fulano, qué clase de lugar, acontecimiento o producto es ese que alguien ha mencionado en medio de una frase. Comenzamos por un nombre que de buenas a primeras "no nos dice nada"; luego desplegamos en pantalla una lista de situaciones; y más tarde, después de habernos familiarizado con ellas, invertimos el orden de las cosas, y tomamos la costumbre de partir del nombre para

deducir de él o para resumir lo que hace. De la misma manera, el CRF fue primero una lista de acciones mucho antes de ser, como se dice, "*caracterizado*". A partir de este momento, sus competencias comienzan a *preceder* y ya no a *seguir* a sus performances. Si leyéramos tanto ciencia como novelas, el CRF sería un personaje tan familiar como Pierre Bezújov o Natasha Rostova (como hoy en día la endorfina, en parte salida del mismo laboratorio del Salk Institute). En el pequeño cuadro de la figura 2.2 que he trazado, es el último rasgo sobre todo el importante: es mediante la estabilización como la sustancia obtiene su consistencia.

Actantes	*Actores*
Performances	Competencias
Nombres de acción	Nombres de cosa
Atributos	Sustancia
Antes	Después
Inestable	Estable

Figura 2.2

Si he querido comparar brevemente estos tres ejemplos, es para que se perciba el abismo que separa, por un lado, el principio de sentido común por el cual podemos distinguir fácilmente los objetos del mundo natural y los sujetos del mundo humano, y, por el otro, la extrema dificultad práctica de hacerlo. Los actores, de formas y de capacidades múltiples, no cesan de intercambiar sus propiedades. Vemos claramente que las figuraciones llamadas antropomorfas son tan inestables como las figuraciones llamadas *hydro*morfas, *bio*morfas o *physi*morfas, ya que lo que cuenta no es el cliché del que se parte sino las *metamorfosis* que Kutúzov, el Atchafalaya o el CRF sufren en el curso del relato.[99] Kutúzov no se parece más al sujeto humano de la tradición ("amo de sí mismo como del universo"), que el Mississippi o el CRF a los "objetos" de la naturaleza material, como acostumbramos dibujarlos cuando deseamos hacer de ellos el simple decorado de los sujetos humanos. No hay que confundir los clichés de que se valen los sujetos (y los objetos) con aquello de lo que el mundo está

hecho. Si es el mundo lo que nos interesa –y ya no la “naturaleza”–, entonces hay que aprender a habitar aquello que podríamos llamar, tomando prestada una metáfora a la geología, una *zona metamórfica*, para captar en una sola palabra todos los “morfismos” que deberemos registrar para seguir estas transacciones.[100]

A fin de cuentas, la distinción de los humanos y de los no humanos no tiene más sentido que la de Naturaleza/Cultura. Sería igual de artificioso poner a Kutúzov y al Cuerpo de Ingenieros en una caja, al Misissippi y al CRF en otra, haciendo como si los primeros estuviesen caracterizados por una suerte de alma o de conciencia o de espíritu, y como si los segundos al menos careciesen de propósito y de intención (si no fuesen lisa y llanamente inertes). Ocurre lo mismo con la distinción entre los humanos y los no humanos que con la diferencia entre cultura y naturaleza: para asegurarse de no utilizarlos como recursos, sino como objetos de estudio, hay que remontarse al concepto común que distribuye las figuras en partes separadas.[101] Creer que estos términos describen lo que sea del mundo real equivale a tomar una abstracción por una descripción.

Cuando se pretende que hay, por una parte, un mundo natural y, por otra, un mundo humano, simplemente se ha propuesto decir a continuación que una porción arbitraria de los actores estará *despojada de toda acción* y que otra porción, igualmente arbitraria, de los mismos actores estará *dotada de un alma* (o de una conciencia). Pero estas dos operaciones secundarias dejan perfectamente intacto el único fenómeno interesante: el intercambio de las formas de acción por las transacciones entre posibilidades de actuar de orígenes y de formas múltiples en el seno de la zona metamórfica. Esto puede parecer paradójico pero, para ganar en realismo, hay que dejar de lado el pseudorrealismo que pretende trazar el retrato de humanos que se pavonean ante un decorado de cosas.

•

Desplazar la atención hacia esa zona común a los escritores y a los científicos tal vez nos permita entender de otra manera esta idea de que la Tierra “retroactúa” sobre aquello que “nosotros” le hacemos. Michel Serres

había abordado estas delicadas cuestiones a comienzos de la década de 1990, en el momento mismo en que la negligencia humana había franqueado involuntariamente el peligroso umbral de CO_2.[102] En un libro audaz y singular, *El contrato natural*, Serres proponía, entre muchas otras ideas innovadoras, una reformulación ficcional de la famosa frase de Galileo: "*Eppur si muove!*" (Serres, 1990, ampliado en 2000). Serres toma como punto de partida un episodio de la historia de las ciencias en forma de historieta: después de que la Santa Inquisición le prohibiese enseñar públicamente cualquier cosa concerniente al movimiento de la Tierra, se supone que Galileo murmuró: "*Y sin embargo se mueve*". A este episodio, Serres lo llama *el primer proceso*: un científico "profético" enfrentado a todas las autoridades de la época reafirma silenciosamente el hecho objetivo que más tarde destruirá precisamente a esas autoridades.

Pero en nuestros días asistimos, según Serres, a un *segundo juicio a Galileo*.[103] Frente a todos los poderes reunidos, otro científico igualmente "profético" –pongamos por caso a James Lovelock, o Michael Mann, o David Keeling–,[104] después de haber sido condenado a guardar silencio por todos aquellos que niegan el comportamiento de la Tierra, se pone a murmurar para sí mismo: "*Eppur si muove*", pero esta vez dándole un giro nuevo y un tanto inquietante: no "*Y sin embargo la Tierra se mueve*", sino ¡"*Y sin embargo la Tierra se conmueve*"!

> La ciencia ha conquistado todos los derechos, desde hace ya tres siglos, llamando a la Tierra, que respondió moviéndose. Entonces el profeta se convirtió en rey. Por nuestra parte, apelamos a una instancia ausente cuando exclamamos, como Galileo, pero ante el tribunal de sus sucesores, ex profetas convertidos en reyes: *¡la Tierra se conmueve!* Se mueve la Tierra inmemorial, fija, de nuestras condiciones o fundamentos vitales, la tierra fundamental tiembla (Serres, 1990: 136).

No debemos sorprendernos de que una nueva forma de potencia de actuar ("ella se conmueve") sea tan sorprendente como la antigua ("ella se mueve") para los poderes establecidos. Si a la Inquisición la sacudió el anuncio de que la Tierra no era más que una bola de billar girando sin

destino fijo en el vasto universo (recuerden la escena en que Bertolt Brecht muestra a los frailuchos que ridiculizan el heliocentrismo de Galileo girando sin propósito en una habitación del Vaticano), la nueva Inquisición (ahora económica, más que religiosa) se ve sacudida al enterarse de que la Tierra se ha convertido –¡se ha reconvertido!– en un envoltorio activo, local, limitado, sensible, frágil, tembloroso y fácilmente irritable. Necesitaríamos un nuevo Bertolt Brecht para retratar el modo en que, en los *talk shows* de los climatoescépticos, una pandilla de personas (los hermanos Koch, por ejemplo, o también muchos físicos, muchos intelectuales, una buena cantidad de políticos de derecha y de izquierda y, ¡ay!, algunos pastores, predicadores, gurúes y consejeros de príncipes) ridiculiza el descubrimiento de esta nueva (y a la vez muy antigua) Tierra animada y frágil.

Para describir esa primera nueva Tierra como un cuerpo en caída libre entre todos los otros cuerpos en caída libre del universo, Galileo debió abandonar todas las nociones de clima, de animación y de metamorfosis (con excepción de las mareas). Nos liberaba así de esa visión llamada precientífica de la Tierra considerada como una cloaca, marcada por el signo de la muerte y de la corrupción de la que nuestros ancestros, con los ojos fijos en las esferas incorruptibles de los soles, de las estrellas y de Dios, no tenían ninguna chance de escapar, sino por medio de la plegaria, la contemplación y el conocimiento. Ahora bien, para descubrir la nueva Tierra, los climatólogos convocan nuevamente al clima y reducen la Tierra a una fina película, cuya fragilidad recuerda el antiguo sentimiento de vivir en lo que se llamaba la *zona sublunar*.[105] La Tierra de Galileo podía girar pero no tenía "punto de no retorno", ni "fronteras planetarias", ni "zonas críticas".[106] Tenía un *movimiento*, pero no un *comportamiento*. Dicho de otra manera, no era aún la Tierra del Antropoceno.

Hoy en día, debido a una especie de contrarrevolución copernicana, es el Nuevo Régimen Climático el que nos obliga a volver los ojos hacia la Tierra considerada otra vez como una cloaca, bajo el signo de la delicuescencia, de la guerra, de la polución y de la corrupción. Pero esta vez es en vano intentar escaparse mediante alguna plegaria. He aquí un giro dramático: ¡del cosmos al universo, y del universo al cosmos![107]*Back to the future?* Más bien: *Forward to the past!* ¿No es exactamente este movimiento pendular que la bailarina presentada en la introducción había

mostrado con su paso? ¿No es esta figura la que yo había entrevisto bajo ese nombre bizarro, Cosmocoloso?

Al establecer este paralelo entre dos procesos, dos Tierras, dos regímenes climáticos, el propósito de Serres no es conmovernos pidiéndonos que lloremos sobre la Tierra Madre o que nos extasiemos con el hecho de que ella tenga un alma. Precisamente no se trata de *añadir* un espíritu a aquello que, por desgracia, estaría desprovisto de él, para sentirse mejor en un mundo un poco menos desencantado o, inversamente, para sentirse más angustiado en un mundo menos infinito. Por el contrario, Serres dirige nuestra atención hacia la asombrosa *connivencia* entre dos posibilidades de actuar que en tiempos pasados eran distintas –tan opuestas como las antiguas figuras de objeto y sujeto– y ahora están tan mezcladas.

> Pues, desde esta mañana, de nuevo la Tierra tiembla: no porque se agite y se mueva sobre su órbita inquieta y sabia, no porque cambie, desde sus placas profundas hasta su envoltura aérea, sino porque *se transforma por causa nuestra*. La naturaleza era una referencia, para el derecho antiguo y para la ciencia moderna, *porque no había ningún sujeto en su lugar*: lo objetivo en el sentido del derecho así como en el sentido de la ciencia emanaba de un *espacio sin hombre*, que no dependía de nosotros y del que nosotros dependíamos de hecho y de derecho; y bien, ahora *depende tanto* de nosotros que se sacude por causa de ello y nosotros nos preocupamos, también, por esta desviación de los equilibrios previstos. ¡Nosotros inquietamos a la Tierra y la hacemos temblar! He aquí que, *una vez más*, ella tiene *un sujeto* (1990: 135-136).

Si bien su libro no invoca el nombre “Gaia” y fue escrito antes de que el término “Antropoceno” conociera semejante fortuna, lo que Serres registra es esa misma subversión de las posiciones respectivas de sujeto y de objeto.[108] A partir de la “revolución científica”, la objetividad de un mundo sin humanos había ofrecido un terreno sólido para una suerte de derecho natural indiscutido… si no para la religión y la moral, al menos para la ciencia y para la ley.[109] En la época de la contrarrevolución copernicana,

cuando nos volvemos hacia la antigua tierra firme de la ley natural, ¿qué encontramos? ¡Las huellas de nuestra acción, visibles por todas partes! Y no de la antigua manera en que el Sujeto Occidental Masculino dominaba el mundo salvaje e impetuoso de la naturaleza mediante Su sueño de control, valeroso, violento, a veces desmesurado (a la manera del Cuerpo de Ingenieros). No, esta vez, como en los mitos precientíficos y no modernos (Kohn, 2013), hallamos a un agente que obtiene su nombre, "sujeto", del hecho de que puede verse sujeto, ser sometido [*être assujeti*] a los caprichos, al mal humor, a las emociones, a las reacciones e incluso al revanchismo de otro agente, que extrae, él también, su cualidad de "sujeto" *del hecho de estar igualmente sujeto a su acción*.

Ser un sujeto no es actuar de forma autónoma con respecto a un marco objetivo, sino *compartir* la potencia de actuar con otros sujetos que han perdido igualmente su autonomía. Es precisamente porque nos vemos confrontados a estos sujetos –o más bien cuasi sujetos– que debemos abandonar nuestros sueños de dominio y dejar de temerle a la pesadilla de vernos prisioneros de la "naturaleza".[110] En cuanto uno se acerca a seres no humanos, no encuentra en ellos la inercia que nos permitiría, por contraste, tomarnos por agentes, sino, al contrario, posibilidades de actuar que *ya no carecen de vínculo* con lo que somos y con lo que hacemos. Inversamente, por su parte (¡pero ya no hay "lados"!), la Tierra dejó de ser "objetiva", en el sentido de que no puede ser colocada a distancia, considerada desde Sirio y como vaciada de todos sus humanos. La acción humana es visible en todas partes, en la construcción de conocimiento tanto como en la generación de fenómenos que estas ciencias son llamadas a demostrar. En adelante, es imposible jugar a oponer dialécticamente sujetos y objetos. El resorte que hacía funcionar a Kant, a Hegel, a Marx se ha soltado por completo: ya no hay suficiente objeto para oponerse a los humanos, ya no hay suficiente sujeto para oponerse a los objetos. Es como si, detrás de la fantasmagoría de la dialéctica, la zona metamórfica volviese a ser visible. Como si, por debajo de la "naturaleza", el mundo reapareciera.

•

Lo que perturba en esos enunciados híbridos propuestos por tantos investigadores sobre las acciones, movimientos y comportamientos de la Tierra no es su manera de establecer una continuidad entre el ser y el deber ser, sino más bien la manera siempre ambigua en que tratan los hechos establecidos. Algunas veces se trata de cadenas causales que parecen no atribuir ninguna forma de acción a la sucesión de aquello que se dice; otras veces, por el contrario, esos mismos investigadores despliegan una proliferación de escenarios de acción entre los cuales algunos, inevitablemente, impulsan a actuar a aquellos que se ven arrastrados por tales relatos. De este doble lenguaje proviene la idea de una distancia infinita entre descripción y prescripción: si seguimos una cadena causal en la que no se supone que pase nada –ninguna sorpresa, en todo caso–, entonces parecerá que el abismo es inmenso con respecto a los términos que utilizaremos para describir la acción moral, política, artística de los humanos. Pero sucede algo muy diferente desde el momento en que la descripción científica despliega esa profusión de acciones, muchas de las cuales se parecen a aquellas de las que los humanos acostumbran estar dotados: en este caso, la distancia entre formas de acción que encadenan continuamente a actores con múltiples repertorios se vuelve minúscula. La pregunta, por consiguiente, pasa a ser esta: ¿por qué aquellos que describen las acciones de la Tierra unas veces afirman que lo que ocurre no es otra cosa que el desarrollo de “estrictas cadenas de causalidad”, y otras veces que se trata de mucho más? Lo que equivale a preguntarse por qué, si la Tierra está *animada* de mil formas de agentes, se la ha querido pensar como esencialmente inerte e *inanimada*.

Para comprender lo que puede significar la idea de una Tierra que retroactuaría con nuestras acciones, es evidente que no hay que simplificar de antemano el reparto de posibilidades de actuar entre actores llamados humanos y no humanos. Lo que Serres (1990) explora es esa debilidad congénita del derecho natural que consiste en decir simultáneamente que en efecto hay derecho en la naturaleza –esa dimensión prescriptiva que hemos reconocido más arriba– y que, no obstante, el derecho, el verdadero derecho, se encontraría solamente del otro lado, en la cultura. De allí la idea aparentemente absurda de un contrato con la naturaleza, mientras que todo el mundo reconoce que la naturaleza ordena, ya que por intermedio de lo que es nos “dicta” lo que hay que hacer. El límite de todo derecho natural

no es querer buscar un orden que permita legislar, sino hacer como si hubiese *dos series paralelas*, y solamente dos, una de la “naturaleza”, otra del derecho, e indagar cuál sería la copia de la otra.

Dramatizando la idea de un contrato con la naturaleza –tomada del contrato social, igualmente mítico, de Rousseau–, Serres explora una solución muy diferente: si no podemos ni evitar extraer un orden de la naturaleza ni descubrir ese orden es porque, incluso en nuestra tradición occidental, jamás ha habido dos series paralelas, sino siempre esa proliferación de intercambios entre figuras, que yo he llamado zona mefamórfica.

> ¿En qué lenguaje hablan las cosas del mundo para que podamos entendernos con ellas, por contrato? Pero después de todo, también el viejo contrato social permanecía no dicho y no escrito: nadie ha leído jamás el original, ni siquiera una copia. Es cierto, ignoramos la lengua del mundo, o no conocemos de ella más que las versiones animista, religiosa o matemática. […] En realidad, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones, y eso basta para hacer un contrato (1990: 69).

¿Qué diferencia hay entre una fuerza (física) y un lazo (jurídico)? No olvidemos que *El contrato natural* es ante todo un libro de filosofía del derecho y que procura tomarse en serio lo que significa “leyes” en la expresión “leyes de la naturaleza”. A pesar del título del libro, el contrato natural no es un *deal* entre dos partes, la humanidad y la naturaleza, dos figuras de todas maneras imposibles de unificar,[111] sino una serie de transacciones donde podemos ver cómo, desde siempre y en las ciencias mismas, los diferentes tipos de entidades movilizados por la geohistoria intercambian los diferentes rasgos [*traits*] que definen su potencia de actuar. Ese es el término técnico, tomado del derecho, de la geopolítica, de la ciencia, de la arquitectura y de la geometría, que Serres utiliza para designar estas transacciones entre dichos sujetos y dichos objetos. Para hacerse comprender, propone el más improbable de los ejemplos, el de la gravitación universal:

> La palabra *trait*, por último, significa a la vez el vínculo material y la rasgo elemental de escritura: punto, trazo largo, alfabeto binario. Escrito, el contrato obliga y une a aquellos que escriben sus nombres, o una cruz, debajo de sus cláusulas. […] Ahora bien, el primer gran sistema científico, el de Newton, se liga mediante la *atracción*: he aquí otra vez *la misma palabra, el mismo rasgo, la misma noción. Los grandes cuerpos planetarios se comprenden y están unidos por una ley, ciertamente, pero que se parece a un contrato, hasta el punto de confundirse con él en el sentido primero de un juego de cuerdas*. El más pequeño movimiento de un planeta o de otro reacciona sin esperar sobre todos los otros cuyas reacciones actúan sobre los primeros sin ningún obstáculo. Mediante este conjunto de coerciones o ataduras, la Tierra *comprende*, en cierto modo, el punto de vista de los otros cuerpos, puesto que, por obra de esa fuerza, ella resuena en los acontecimientos de todo el sistema (1990: 168-169; el destacado me pertenece).

Serres no propone *animar* a la Tierra pretendiendo que ella se beneficiaría de una suerte de comprensión, de simpatía o de soberanía. Es todo lo contrario: propone tomar a la misma fuerza de atracción como un *vínculo* que nos permitiría comprender qué quiere decir la *fuerza* del derecho y la *potencia* de la comprensión. Comprender es aprehender algo; ¿cómo aprehender mejor algo que viéndose sometido "sin obstáculo" a la "resonancia" de todos los otros cuerpos? No es antropomorfismo –la metáfora iría entonces del humano hacia la física– sino más bien un *fisi*morfismo –la metáfora va de la fuerza al derecho–. Serres quiere decir que efectivamente, y a fin de cuentas, hablamos bien "la lengua del mundo", a condición de aprender a traducir "las versiones animista, religiosa o matemática" unas a otras. *Traduction*, el gran proyecto de Serres, se convierte en el medio para comprender qué es lo que nos *une* y de qué *dependemos* (Serres, 1974). Si nos volvemos capaces de traducir, entonces las leyes de la naturaleza comienzan a tener un espíritu.

No vean en este vínculo de la gravitación y el derecho alguna suerte de licencia poética. Simon Schaffer (2011) ha mostrado, en un magnífico artículo, cómo Newton pudo tomar de su propia cultura un conjunto de rasgos para el nuevo agente que más tarde se impuso como la “atracción universal”. Newton estaba obsesionado por todas las formas de acción a distancia, tanto por la de Dios actuando sobre la materia, como por la del crédito en la economía, o como la del gobierno sobre los sujetos.[112] Teólogo algo rayano en la herejía, experto tanto en alquimia como en óptica, de nada le habría servido “distinguir estrictamente” el mundo de los espíritus y el mundo de la materia. Si lo hubiese hecho, jamás habría sido físico. Sin embargo, para comprender cómo llega un cuerpo a actuar sobre otro, no se volvió hacia el antropomorfismo, sino hacia los ángeles. ¡Su física es ante todo *angelo*mórfica!

En efecto, para evitar los torbellinos de Descartes –otra mezcla bastante sorprendente de propiedades y de rasgos–, Newton tuvo que descubrir un agente capaz de transportar instantáneamente la acción a distancia de un cuerpo a otro. En esa época, no había a su disposición ningún personaje susceptible de transportar “sin obstáculo” un movimiento instantáneo… excepto los ángeles. Varios centenares de páginas de angelología más tarde, Newton pudo cortar progresivamente sus alas y transformar este nuevo agente en “fuerza”. ¿Una fuerza “puramente objetiva”? Desde luego, puesto que había respondido a las objeciones, pero todavía estaba cargada, en su ascendencia, por milenios de meditaciones sobre un “sistema angélico de mensajería instantánea”. Bien sabemos que la pureza esterilizaría las ciencias: detrás de la fuerza, las alas de los ángeles siguen batiendo invisiblemente.

El problema es que el *aspecto* de un sujeto humano como Kutúzov o el Cuerpo de Ingenieros no es mejor conocido previamente que el *aspecto* de un río, de un ángel, de un factor de liberación de hormona o de una fuerza como la gravitación universal. Es por eso que no tiene ningún sentido acusar a los novelistas, los científicos o los ingenieros de cometer el pecado de “antropomorfismo” cuando “atribuyen una potencia de actuar” a “aquello que no debería poseerla”. Es exactamente lo contrario: si deben tratar toda suerte de “morfismos” contradictorios es porque intentan explorar la forma de esos *actantes* al principio desconocidos y poco a poco domesticados por otras tantas figuras necesarias para aproximarse a ellos.

Antes de que esos actantes estén provistos de un estilo o de un género, es decir, antes de que se conviertan en *actores* muy reconocidos, deben, por así decir, ser mezclados, molidos y elaborados en el mismo recipiente.[113] Incluso las entidades más respetables –los personajes en las novelas, los conceptos científicos, los artefactos técnicos, los fenómenos naturales– han nacido del mismo caldero de brujas porque, literalmente, es allí, en esa zona metamórfica,[114] donde residen todos los *tricksters*, todos los hacedores del cambio de formas.

•

La "lengua del mundo" articula, pues, múltiples posibilidades de actuar, traduciendo incesantemente un repertorio a otro (un morfismo a otro) para delinear a los nuevos actores que uno descubre a cada paso. Pero cuando digo "lengua del mundo", ¡hay que especificar si hablamos del lenguaje o del mundo! En efecto, los argumentos de esta conferencia sonarán improbables e incluso chocantes a los oídos de los investigadores, tanto como a los del público, mientras yo no precise este ligero detalle… Los científicos probablemente pensarán que estos intercambios de prioridades entre ríos, fuerzas, neurotransmisores, mariscales e ingenieros, no son metamorfosis sino simples *metáforas*. "Es la debilidad y el límite del lenguaje, dirán, forzarnos a hablar del CRF como de un actor, del Atchafalaya como de un ser a quien debe 'dársele' agua, o de la fuerza gravitacional co-mo de un espíritu angélico. Si pudiéramos expresarnos de manera *verdaderamente científica*, guardaríamos todas esas metáforas y hablaríamos de una manera estrictamente…" Sigue un momento de silencio un tanto incómodo. En efecto, en este trance las cosas se complican, ya que, para "hablar científicamente", según ellos, ¡desde luego habría que evitar por completo hablar! Y hay que imaginar una escena bastante cómica, en la que un investigador mudo señalaría un fenómeno que se expresaría en silencio por sí mismo, imponiéndose sin ningún signo ni intermediación a un ser humano totalmente pasivo… Situación, qué duda cabe, poco realista.

Esta falta de realismo, sin embargo, no impide que esta escena sirva de origen a la distinción misma, que el público cree sensata, entre el "mundo

material”, por una parte, y el mundo del “lenguaje humano”, por otra. El mundo material es aquel al que hemos dejado mudo para evitar responder a las preguntas “¿quién habla? ¿quién actúa? ¿quién hace hablar? ¿quién hace actuar?”. Para comprender esta extraña situación debo introducir, además de esta zona de transacciones que he designado con el término metamórfica, otra operación muy diferente por la cual, *en el lenguaje y por el lenguaje*, vamos a vaciar a una cierta cantidad de personajes de toda potencia de actuar. Esta operación es la que va a *desanimar* a una parte de los actores y a dar la impresión de que existe un abismo entre los objetos materiales inanimados y los sujetos humanos llenos de alma… o al menos de espíritu. El argumento puede parecer retorcido, pero hay que explicar mediante qué *efecto de lenguaje* nos hemos puesto a construir escenas donde el lenguaje no sería más que una parte de la escena, quedando reservada la otra parte para la presencia muda de las cosas inertes, ¡sobre la cual el lenguaje no tendría influencia!

Basta no obstante con unos pocos minutos de reflexión para darse cuenta de que la idea de un mundo inerte es ella misma un *efecto de estilo*, un *género* particular, una cierta manera de poner en sordina las posibilidades de actuar que es inevitable hacer proliferar desde el momento en que uno se pone a describir cualquier situación. Hablar con una voz mecánica, no deja de ser hablar. Solamente el tono es diferente; no el encadenamiento de las palabras. Asimismo, la idea de un mundo desanimado no es más que una manera de encadenar las animaciones *como* si no pasara nada. Pero las posibilidades de actuar siguen ahí, hagamos lo que hagamos. La idea de una Naturaleza/Cultura, así como la de una distinción humano/no humano, no tiene nada de gran concepción filosófica ni de ontología profunda, es un *efecto estilístico secundario*, posterior, derivado, mediante el cual se pretende *simplificar* el reparto de los actores designando, a continuación, a unos como animados y a otros como inanimados. Esta segunda operación no hace más que desanimar a algunos protagonistas llamados “materiales”, privándolos de su actividad, y *sobreanimar* a algunos otros llamados “humanos”, confiándoles unas admirables capacidades de acción: libertad, conciencia, reflexividad, sentido moral y demás.[115]

¿Cómo diablos podemos producir la impresión de que no pasa nada en un relato donde los acontecimientos, aventuras, intercambios de propiedades, transacciones entre posibilidades de actuar se multiplican a cada instante?

Sin duda no es en la literatura científica donde se puede encontrar esta clase de aparente inercia.[116] No, simplemente hay que *añadir* al desarrollo de los acontecimientos algo que *invierta* su curso y, con ello, anule la acción. ¿Cómo es posible? Transformando el encadenamiento de causas y consecuencias de suerte tal que toda la acción esté –o al menos aparezca– en la causa, y que ya no haya ninguna en las consecuencias. Evidentemente es imposible, las consecuencias son siempre sorprendentes y, en la práctica, en la historia del descubrimiento, así como en los relatos sobre descubrimientos, e incluso en la enseñanza de los hechos mejor establecidos, la causa llega siempre *después* de las consecuencias.[117] Por la misma razón que hace que las competencias sobrevengan largo tiempo *después* de que los desempeños hayan sido cuidadosamente registrados. Un relato estrictamente *causalista* cuyo único personaje, el único actor, estuviese en la causa –y además en la causa primera– es evidentemente imposible. Nadie, por ende, podría enunciarlo.

Y sin embargo es posible, mediante el uso de un tratamiento filosófico idóneo, hacer *como si* se pudiese invertir la inversión, y deducir todas las consecuencias de la causa.[118] Procediendo así, logramos *desdramatizar* el curso dramático del tiempo, al punto de hacer como si el mundo fluyera desde el pasado hacia el presente. La hipótesis es inverosímil, lo sé bien, pero es la que permitirá dar el sentimiento de un mundo material sometido al estricto encadenamiento de causalidades que sería opuesto a otro mundo –humano, simbólico, subjetivo, cultural, poco importa el nombre– que se definiría entonces como el imperio de la liberad. Curiosamente, la distinción misma entre los relatos (se sobreentiende dramáticos) y el mundo material (se sobreentiende bruto, obstinado, inerte, objetivo y mudo) no recorta una distinción real, sino que proviene de una manera muy particular, históricamente limitada (Schaffer, 2014, Stenghers, 1993), de desanimar mediante el lenguaje la distribución de aquello que en adelante jugará el papel de agente (se sobreentiende: humano) y de aquello que jugará el papel de inerte (se sobreentiende: el decorado material del mundo humano).

La otra hipótesis consiste en proponer que aquello que he designado como una zona de intercambio común –a saber, la zona metamórfica– *sea una propiedad del mundo mismo* y no solamente un fenómeno del lenguaje *sobre* el mundo. Incluso si siempre es difícil tener esto en mente, el análisis del sentido, aquello que llamamos ciencia del sentido o semiótica, jamás se

ha limitado al discurso, al lenguaje, al texto, a la ficción. La significación es una propiedad de todos los agentes por el hecho de que estos no cesan de tener una potencia de actuar; esto es válido para Kutúzov, para el Mississippi, al igual que para el receptor de CRF y para la gravitación por la que los cuerpos “comprenden” y se “influyen” los unos a los otros. Para todos los agentes, actuar significa hacer venir su existencia, su subsistencia, *del futuro hacia el presente*; actúan mientras corran el riesgo de cubrir la brecha de la existencia… o bien desaparecen pura y simplemente. En otros términos, existencia y significación son sinónimos.[119] *En tanto que actúan, los agentes tienen una significación*. Es por eso que dicha significación puede ser seguida, perseguida, capturada, traducida, formulada en lenguaje. Lo cual no quiere decir que “toda *cosa* en el mundo sea una simple cuestión de discurso”, sino más bien que toda posibilidad de discurso se debe a la presencia de agentes en busca de su existencia.

Aunque la filosofía oficial de la ciencia considera al segundo movimiento de desanimación como el único que sería importante y racional, lo contrario es lo que es verdad: la animación es el fenómeno esencial, y la desanimación es un fenómeno superficial, auxiliar, polémico y a menudo apologético (Abram, 2013). Uno de los grandes enigmas de la historia occidental no es que “todavía haya gente lo bastante ingenua para creer en el animismo”, sino la creencia más bien ingenua que todavía tiene mucha gente en un “mundo material” pretendidamente desanimado.[120] Y esto en el momento mismo en que los científicos multiplican las posibilidades de actuar en que están cada día más involucrados… y nosotros con ellos.

•

Mediante esta segunda conferencia, espero haber preparado el terreno para lo que sigue. Aquellos que afirman que la Tierra no solamente tiene un movimiento sino también un comportamiento que la hace reaccionar a aquello que nosotros le hacemos no son todos unos chiflados que habrían caído en la loca idea de añadir un alma a aquello que no la tiene. Los más interesantes desde mi punto de vista, como los investigadores que trabajan sobre el sistema Tierra, simplemente se contentan con *no retirarle* las

posibilidades de actuar que ella posee. No dicen forzosamente que está "viva", tan sólo que *no está muerta*. En todo caso, que no es inerte con esa extrañísima forma de inercia producida por la idea de un "mundo material". Mundo evidentemente muy alejado de la *materialidad*. Entre la materialidad y la materia, parece que tuviéramos que elegir.

Resumamos apresuradamente un argumento que habrá que retomar más adelante: obtenemos la inercia del mundo material no bien distribuimos las posibilidades de actuar entre las causas y las consecuencias, de manera de dar todo a las causas y nada a las consecuencias (aunque no dejemos de hacer que el efecto nos atraviese sin añadirle cosa alguna).[121] Accedemos a la materialidad cuando nos negamos a esta operación segunda que elimina las posibilidades de actuar, y les dejamos a las consecuencias toda la *agency* de que son capaces. Es por obra del relato causalista como se obtiene este efecto de desanimación, pero siempre *a posteriori*, una vez agenciada, maquinada, montada la larga serie de las consecuencias, y una vez *invertido* el orden en que es recorrida esta serie.

Cosa extraña, que retomaré más adelante, esta forma de relato causalista se parece mucho a los relatos *creacionistas* por los cuales se atribuye a una causa primera, a una creación llamada *ex nihilo*, toda la serie de lo que sigue.[122] Aun si estamos habituados, a partir de la revolución científica, a oponer ciencia y religión, la idea de materia –ya que es ante todo una idea– participa de los dos dominios. Es por eso que, al procurar deshacernos de la idea de "naturaleza", habrá que deshacerse también de la teología que va adherida a ella –¡sin olvidarse de la política entreverada allí!–. Al inventar, en el curso de las largas batallas del siglo XVII, la idea de un "mundo material" en el que la potencia de actuar de todas las entidades que constituyen el mundo fue borrada,[123] se creó para hablar de la Tierra un mundo fantasmático, que lamentablemente demasiado a menudo corresponde con lo que denominamos "visión científica del mundo" y que es también cierta versión religiosa de la naturaleza de las cosas. Ya, literalmente, *no pasa nada*, puesto que se supone que el agente es la "simple causa" de su predecesor. Toda la acción ha sido situada en el antecedente. Poco importa entonces que lo llamemos Creador todopoderoso o Causalidad todopoderosa. La consecuencia podría igualmente no estar allí en absoluto; como se dice familiarmente, sólo está allí "para figurar".

Podemos enhebrar términos unos tras otros, pero su *acontecimentalidad* habrá desaparecido.

La gran paradoja de la "visión científica del mundo" es haber logrado *retirar la historicidad* del mundo tanto para la ciencia como para la política y la religión. Y con ella, desde luego, la *narratividad* interior que nos permite ser en el mundo, o, como Donna Haraway prefiere decir: ser "con el mundo" (Haraway, 2015). Yo no digo que la ciencia habría "desencantado" el mundo haciéndonos perder todo lazo con el "mundo vivido", sino que la ciencia siempre ha *cantado* una canción diferente y siempre ha *vivido* propiamente en el mundo. Acaso no sería inútil ofrecer, por fin, de la materialidad, una versión que ya no sea tan directa, tan torpemente político-religiosa, ni ofrezca de las ciencias una visión tan patéticamente inexacta. Entonces podríamos salir de toda "religión de la naturaleza". Por fin tendríamos de la materialidad una concepción mundana, secular, sí, profana, o mejor: terrestre.

Todo esto ya lo sabíamos, desde luego, nosotros, que estudiamos desde hace largo tiempo esa curiosa obsesión de los Modernos por desanimar el mundo en el que, sin embargo, hacen proliferar los agentes imprevistos y sorprendentes. Ya sabíamos que el estilo racionalizador no tenía ninguna relación con las ciencias tales como se las practica. Es precisamente lo que me permitió afirmar, hace veinticinco años, que "nunca hemos sido modernos" (Latour, 1991). Pero todo cambia a partir del momento en que leemos anuncios como aquel por el cual di comienzo a esta conferencia: el umbral de 400 ppm de CO_2 atmosférico sería alcanzado en "mayo". Allí, parece evidente *para todo el mundo*, y ya no sólo para los historiadores de las ciencias, que nos hemos zambullido en una *historia* que en adelante será imposible *desanimar*.

Sin embargo, no contemos con la cercanía de los cataclismos para tornarnos más conscientes, todo lo contrario. En uno de los numerosos libros aterradores que leí mientras preparaba estas conferencias, *El final: Alemania, 1944-1945*, el historiador Ian Kershaw (2011) muestra cómo Alemania tuvo más bajas de soldados y civiles en el último año de la guerra, cuando los alemanes habían perdido cualquier esperanza de victoria, que durante los cuatro años precedentes. Muestra que en la situación más catastrófica, cuando el Reich ya está condenado, cuando la guerra está

claramente perdida y cuando todo el mundo, desde los generales hasta las amas de casa, lo sabe perfectamente, no obstante, a falta de una alternativa, el combate continúa y el sistema dictatorial-criminal permanece casi intacto hasta el derrumbe final.

Es precisamente porque el carácter evidente de la amenaza no nos hará cambiar, que hay que aprestarse a rehacer la política. Si no hay nada agradable, armonioso o tranquilizador en abordar los problemas ecológicos; si Lovelock (2007: 150) pudo describir a Gaia como "en estado de guerra" y "tomándose su revancha" contra los humanos, a los que compara con el ejército británico, cercado en las dunas de Dunkerque, completamente desorientado, obligado a abandonar sobre la playa sus armas, que se han vuelto inútiles, es porque la geohistoria no debe ser concebida como la gran irrupción de la Naturaleza finalmente capaz de pacificar todos nuestros conflictos, sino como un *estado de guerra generalizado*.

Por espantosa que fuese la historia, la geohistoria será probablemente peor, dado que aquello que hasta ahora había permanecido en segundo plano –el paisaje que había servido de marco a todos los conflictos humanos– acaba de unirse a la lucha. Lo que hasta el presente era una metáfora –que hasta las piedras gritan de dolor frente a las miserias que los humanos les han infligido– se ha vuelto literal. Clive Hamilton (2013b) afirma que el enemigo de la acción es la *esperanza*, esa esperanza inalterable de que todo irá mejor y que lo peor no siempre es seguro. Hamilton sostiene que, antes de emprender lo que sea, debemos arrancar de raíz la esperanza de nuestro marco de vida desesperadamente optimista… Por eso es con grandes escrúpulos que coloco esta serie de conferencias bajo la sombría advertencia de Dante: "Dejad toda esperanza". O bien, en un estilo más moderno, esta frase de Dougald Hine citada por Danowski y Viveiros de Castro (2014): "*What do you do, after you stop pretending?*", [¿Qué van a hacer cuando dejen de hacerse los listos?].

Nos estremecíamos ya ante la aceleración de la historia, pero ¿cómo comportarse ante la "gran aceleración"? (Steffen y otros, 2015b). Por obra de una inversión completa del tropo favorito de la filosofía occidental, las sociedades humanas parecen resignarse a jugar el papel del objeto estúpido, ¡mientras que es la naturaleza la que adquiere de manera inesperada el del sujeto activo! ¿Han notado que ahora se atribuye a la historia natural los términos de la historia humana –*tipping points*, aceleración, crisis,

revolución– y que para hablar de la historia de los humanos se emplean los términos “inercia”, “histéresis”, “patrón de dependencia”, como si hubiesen tomado el aspecto de una naturaleza pasiva e inmutable para explicar por qué no hacen nada ante la amenaza? Tal es el sentido de este Nuevo Régimen Climático: el “calentamiento” es tal que la antigua distancia entre el segundo plano y el primer plano se ha fundido: es la historia humana la que parece fría y la historia *natural* la que está adquiriendo una velocidad frenética. La zona metamórfica se ha vuelto nuestro lugar común: todo ocurre como si hubiésemos cesado por completo de ser modernos, y esta vez colectivamente.

---

[75] Mann (2013). El vínculo entre descripción y alerta está perfectamente explicitado en Mann (2014). *If you see something say something* [Si ves algo, di algo]: imposible ser más explícito.

[76] Hay una distancia inmensa con la época de Max Weber comentada en el maravilloso Karsenti (2013).

[77] El vínculo entre la guerra y el clima es mucho más antiguo que la geoingeniería actual, como demuestra Fleming (2010).

[78] Si el Antropoceno puede ensalzar a los humanos porque habrían conquistado por fin un poder planetario, ¡es mucho menos agradable enterarse de que ese poder influyente quizá ya se ha perdido! Véase lo que dice Wallace Broecker: “El antiguo estudio de los climas nos grita de manera atronadora que el sistema del clima terrestre no tiene nada que ver con un sistema que se autoestabiliza, sino que se trata más bien de una bestia ultrasensible que reacciona excesivamente al menor ataque” (*Nature* 376: 212-213, 20 de julio de 2002, cit. por Clive Hamilton, *ABC Religion and Ethics*, 3 de marzo de 2015). Es la extrañeza de este fenómeno lo que justifica el título *Hyperobjects* (Morton, 2013).

[79] La mejor introducción destinada al gran público para darse cuenta del trabajo cotidiano de los investigadores sigue siendo la serie de videos disponibles en <thiniceclimate.org>.

[80] El reflejo tanto de los historiadores como del sentido común consiste en decir que lo que nos parece sin precedentes ya ha sucedido muchas veces. El interés de las investigaciones de aquellos que trabajan sobre el Antropoceno es precisamente discutir el argumento de que no hay nada nuevo bajo el sol. Un ejemplo entre mil: “La invención, a comienzos del siglo XX, del procedimiento Habber-Bosch que permite la conversión del nitrógeno atmosférico en fertilizantes ha alterado el ciclo global del nitrógeno de una manera tan fundamental que la comparación geológica más aproximada nos lleva a acontecimientos que se desarrollaron hace dos millones y medio de años. […] La acción humana ha aumentado la acidez de los océanos hasta un nivel que probablemente no se ha sobrepasado nunca desde hace 300 millones de años” (Lewis y Maslin, 2015). Hamilton y Grinevald (2015) tratan esta cuestión de la ausencia de precedentes, que retomaré en p. 159 de este libro.

[81] “Geohistoria” es el mejor resumen de Chakrabarty (2009).

[82] Sobre la rapidez de la respuesta a la amenaza soviética, véase Gaddis (2006). Una comparación con el certamen que dirime quién es más lento en su respuesta a la amenaza climática figura en Stern (2007).

[83] La controvertida idea de Gayatri Chakravorty Spivak no consiste en creer seriamente en la esencia de las identidades sociales, sino en utilizarla cuando ello puede resultar conveniente en ciertas luchas, ya que es el arma de los adversarios.
[84] Las virtudes de objetividad tienen una larga historia (Daston y Galison, 2012) que permite no confundir el resultado final –atribuido al objeto conocido– con la muy compleja institución por la que fueron recorridas sucesivamente las objeciones. La objetividad no es ni un estado del mundo ni un estado mental, es el resultado de una vida pública bien llevada. Un resumen fácilmente accesible de este argumento se encuentra en Latour (2010a).
[85] En lugar de datos [en francés *données*: literalmente, "dados"], habría que hablar siempre de "obtenidos". En inglés (o en latín), el término *data* sería mucho más comprensible si se hablara de *subdata*.
[86] La inmensa literatura en lingüística, sociolingüística y teoría de los actos de habla no ha cesado de minimizar la distinción entre descripción y prescripción ya bastante cuestionada en el libro seminal de J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1970).
[87] Debemos a Isabelle Stengers, desde *L'invention des sciences modernes* (1993) hasta *La vierge et le neutrino* (2005), el retorno a esa noción, tan mal comprendida, del desinterés que caracteriza a gran parte de la filosofía de las ciencias. En *Au temps des catastrophes* (2009), eso la ha llevado a situarse frente a Gaia.
[88] Las recomendaciones hechas a los redactores de los informes del GIEC subrayan justamente que hay que distinguir debidamente lo que es "*policy relevant but not policy prescriptive*". *Statement on IPCC principles and procedure*, IPCC, 2 de febrero de 2010 (Pryck, 2014).
[89] En adelante, voy a utilizar el término de origen spinoziano "potencia de actuar" para traducir el término *agency*, a fin de evitar la horrible "agencialidad" o "agentividad", y sobre todo para despejar *agency* de la intencionalidad y de la subjetividad humanas, puesto que lo que va a interesarnos en todo lo que sigue es la redistribución de esas capacidades de acción.
[90] Retomo aquí un pasaje de Latour (2014a), traducido por Franck Lemonde y considerablemente modificado.
[91] Esta diferencia entre actantes y actores es un principio esencial de la semiótica inspirada en Greimas (Fontanille, 1998).
[92] Curiosamente, a lo largo del apéndice de la novela, Tolstoi utiliza una metáfora técnica de la Providencia que actúa con tal necesidad que la posibilidad de maniobra de los personajes –aunque desplegada profusamente en el cuerpo de la novela– desaparece por completo. Prueba de que el discurso de la causalidad puede multiplicar o reducir a voluntad las posibilidades de actuar sin que la composición haya cambiado. La atribución de las causas, por lo tanto, es siempre un proceso secundario respecto del proceso primario de composición de fuerzas.
[93] El huracán Katrina del 29 de agosto de 2005 arrasó Nueva Orleáns.
[94] Tal es el principio de simetría introducido en sociología por Callon (1986), que subyace a la teoría del actor-red. En lugar de una distinción entre objeto y sujeto, se obtienen matices a lo largo de un gradiente que mezcla las figuraciones humanas y no humanas.
[95] El contexto está descrito en Latour y Woolgar (1988).
[96] Es, sin discusión, lo que habría hecho el novelista Richard Powers, y lo que intentó, por ejemplo, en Powers (2010), o más directamente aun, en *Gain* (Powers, 2012), y que explica la apariencia completamente nueva de sus personajes (Latour, 2008).
[97] Véanse las entradas correspondientes en la biblia de la semiótica, Greimas y Courtès (eds., 1979).
[98] En eso consiste el interés del clásico Garfinkel y otros (1981).

[99] Utilizo términos demasiado groseros (*physis* por naturaleza, *bio-* para biología, etc.) simplemente para señalar con el dedo la importancia del término *morph-* al que están fijados.
[100] El metamorfismo, dice el diccionario, es un proceso interno del globo terrestre, que provoca el cambio al estado sólido de la textura y de la composición mineralógica de una roca cuyos minerales se hallaban hasta ese momento estables.
[101] Es ese mismo desplazamiento de un término utilizado como herramienta de análisis transformado en objeto de estudio [*from resource to topic*] que presenté en la conferencia anterior.
[102] Como dice Foucart, ya mencionado: "Según el climatólogo estadounidense James Hansen, ex director del Goddard Institute for Space Studies (GISS), la concentración de CO_2 que no debe excederse se sitúa en alrededor de los 350 ppm. Un límite que se alcanzó poco antes de 1990" (*Le Monde*, 7 de mayo de 2013).
[103] La situación es tanto más interesante dado que los climatoescépticos apelan precisamente a la figura de Galileo, solo contra todos y el único en tener razón, cada vez que pretenden atacar el "consenso" de los climatólogos.
[104] Serres no menciona a Lovelock, pero ese personaje, a quien conoceremos en la siguiente conferencia, está hecho para este papel.
[105] En el antiguo sistema llamado "precopernicano" existía una diferencia de sustancia entre la zona bajo la Luna (sublunar) y la zona por encima de ella (supralunar): cuanto más se subía con respecto a la Tierra corruptible, a los planetas y luego a las estrellas fijas, más se ascendía en perfección. Sobre la historia de este cosmos y de su destrucción, el libro clásico de Koyré (1962) sigue siendo la mejor introducción, a menos que uno prefiera la versión más novelada pero siempre muy eficaz de Arthur Koestler, *Los sonámbulos* (2010).
[106] Es esta agitación de la Tierra la que otorga toda su extrañeza a libros como los de Pearce (2007) o Gardiner (2013). Sobre la controvertida cuestión de las fronteras planetarias, véase Rockström, Steffen y otros (2009). Sobre la red de zonas críticas, Brantley, Goldhaber y Ragnarsdottir (2007), y el informe de Banwart, Chorover y Gaillardet (2013), así como Latour (2014d).
[107] Es este giro imprevisto lo que, en oposición al de Koyré, intenta captar el título de Hache (ed., 2014).
[108] Para designar a Gaia, Serres utiliza un término bastante poco elegante: "Biogea".
[109] Volveré sobre esta cuestión en la sexta conferencia.
[110] Los conceptos "cuasi objeto" y "cuasi sujeto" fueron introducidos por Serres (1980).
[111] Lo descubriremos a partir de las siguientes conferencias: ni la naturaleza ni la humanidad pueden ser entendidas como suficientemente unificadas (y ahora como suficientemente distintas) para poder establecer un contrato entre partes. Es una manera de sopesar cuánto ha cambiado la situación entre la época en que Serres escribió su libro y esta en que nos vemos obligados a abordar el Antropoceno.
[112] "Exactamente al mismo tiempo, Isaac Newton, trabajando sin descanso sobre los agentes espirituales que operan en las reacciones químicas, sobre la justa interpretación de los mensajes angélicos en las profecías de la Escritura y particularmente del Apocalipsis, componía una genealogía erudita de la idolatría y de las herejías, discutía los efectos materiales y espirituales del movimiento de los cometas y de los torbellinos solares, y se entregaba al borrador de una historia provisoria de la Iglesia" (Schaffer, 2011, y también 2008).
[113] Esa mezcla y esa lenta decantación es el objeto de Aït-Touati (2011), sobre la gradual invención de la diferencia, ahora naturalizada, entre relato de ficción y relato de ciencia.

[114] Concepto favorito de Donna Haraway (2007), para designar las numerosas bifurcaciones por las cuales las posibilidades de actuar intercambian sus propiedades de la manera más imprevista.
[115] Como bien demuestra Debaise (2015), lo que Whitehead llamó "bifurcación de la naturaleza" es ante todo una operación práctica.
[116] Hoy en día existe una vasta bibliografía sobre el área "ciencia y literatura". Un ejemplo de la animación de los relatos científicos, tanto más impactante porque está escrito por uno de los responsables del término "Antropoceno", es Zalasiewicz (2010).
[117] Aun si a primera vista parece contraintuitivo, la causa sólo aparece primera en el orden de exposición; en el orden del descubrimiento, es siempre forzosamente segunda, puesto que siempre es a partir de consecuencias como se remonta hacia ella. Dicho de otra manera, en el relato causal hay siempre un efecto de *montaje*. Esta inversión es aun más flagrante en el caso de la pedagogía.
[118] Charles Péguy, en la *Note conjointe sur Monsieur Descartes*, se divierte con la audacia de Descartes al haber *deducido* la existencia de los cielos de sus principios: "Y no solamente encontró los cielos. Encontró *astros, una tierra*. Yo no sé si a ustedes les pasa lo mismo que a mí. Yo considero prodigioso que él haya *encontrado una tierra*. Pues en fin, […] bien sabemos que no habría encontrado los cielos, y los astros y una tierra, si no hubiese oído hablar de ellos" (Péguy, 1992: 1279).
[119] Tema desarrollado más extensamente en Latour (2012b).
[120] De ahí el interés por la cuestión del animismo, como lo vemos en el trabajo de Descola o de Viveiros de Castro, como si la desanimación apareciera de ahora en más como el fenómeno bizarro que hay que explicar antropológicamente, y ya no la posición por defecto que vuelve a las demás posiciones bizarras…
[121] Diferencia que intenté volver técnica por la oposición entre *intermediarios* (que no hacen más que transportar la fuerza) y *mediadores* (que hacen bifurcar aquello que los causa). Lo que es otra manera de traducir el argumento de Serres sobre la traducción.
[122] Es el objeto de las conferencias quinta y sexta, que nos sumergirán en la "teología natural", tema de las conferencias que dieron origen a esta obra.
[123] Este vínculo entre revolución científica, organización política, desmaterialización de la materia y teología es el asunto del ya clásico Shapin y Schaffer (1993), al que nos referiremos en la sexta conferencia.

Tercera conferencia

Gaia, figura (al fin profana) de la naturaleza

Galileo, Lovelock: dos descubrimientos simétricos • Gaia, un nombre mítico muy peligroso para una teoría científica • Un paralelo con los microbios de Pasteur • También Lovelock hace pulular los microactores • ¿Cómo evitar la idea de sistema? • Los organismos crean su ambiente, no se adaptan a él • Sobre una ligera complicación del darwinismo • El espacio, hijo de la historia

Es probable que, tanto para la historia de las ciencias como para la de la imaginación popular, dentro de algunos pocos años esta segunda escena se torne tan célebre como la de Galileo, aquella en la que, durante las noches frescas de noviembre y diciembre de 1609, alzó su telescopio, hasta entonces dirigido a la laguna de Venecia, hacia la Luna. En ese momento, según dicen, le vino la idea de que todos los planetas se asemejaban. Tres siglos después, otro descubrimiento invierte los términos: ¡la Tierra es un planeta que no se *asemeja* a *ningún* otro! Hay que reconocer que en verdad la simetría es demasiado bella: mientras el primer sabio descubre cómo pasar de la estrecha visión que tiene desde su ventana sobre el Gran Canal hasta el universo infinito, el segundo descubre cómo pasar del universo infinito a los límites estrechos del planeta azul. Lo que el primero logra hacer con un telescopio de dos centavos, un verdadero juguete para niños, el segundo lo logra alzando hacia el cielo un equipo todavía más ligero, una simple experiencia de pensamiento. Necesitaríamos a un Plutarco para añadir un nuevo capítulo a estas *Vidas paralelas*, a un Arthur Koestler (2010) para escribir un apéndice a sus *Sonámbulos*.

Durante el otoño de 1965, dentro del Jet Propulsion Lab de Pasadena, en las oficinas del departamento encargado de la vida extraterrestre, James Lovelock, fisiólogo e ingeniero un tanto excéntrico –los ingleses siempre dicen de él que es un inconformista, un *maverick*–[124] redacta un artículo con Dian Hitchcock (¡sin relación con el cineasta!) sobre la posibilidad de detectar vida en Marte (Lovelock y Hitchcock, 1967). Los dos autores se sienten un poquito incómodos al verse obligados a confesarles a sus colegas –atareados en concebir los artefactos complejos y costosos de las misiones *Voyager* y, más tarde, *Viking*, que proyectan enviar a la superficie de Marte con ayuda de gigantescos cohetes– que para responder a semejante pregunta ¡la mejor solución sería quedarse allí mismo donde están, en Pasadena! Que se contenten, dicen los autores, con alzar hacia el planeta rojo un modesto instrumento para verificar si la atmósfera está en equilibrio químico o no, y tendrán su respuesta.[125] Con esta simple medida, sabrían que la atmósfera de Marte es perfectamente inerte. ¡No hay necesidad de entrar en grandes gastos y volar hasta allá para comprobar lo que es evidente!

Es inevitable que a uno le impacte la simetría entre los gestos de Galileo y los de Lovelock, que alzan modestos instrumentos hacia el cielo para efectuar descubrimientos radicalmente opuestos. Cuando, a partir de las imágenes temblorosas, irisadas y deformes que su telescopio recogía de la Luna, Galileo decidió, gracias a su conocimiento profundo del dibujo de perspectiva,[126] ver las sombras proyectadas allí por el Sol sobre montañas, cadenas y valles lunares, se apresuró a establecer, entre la Tierra y su satélite, un nuevo tipo de continuidad –para no decir “una nueva fraternidad”–. Ambos eran planetas, ambos eran cuerpos hechos de la misma materia uniforme, tenían la misma dignidad y giraban alrededor de otro centro. De ahí en más, el espacio indiferenciado podía extenderse en todas direcciones. La Tierra ya no estaba relegada en los bajos fondos de un mundo sublunar, rodeada por círculos de cada vez más elevada dignidad, desde los planetas supralunares hasta la esfera de las estrellas fijas, alejadas tan sólo unos grados de Dios mismo. Ahora la Tierra tenía la misma importancia que todos los otros cuerpos celestes, sin ninguna jerarquía entre ellos; en cuanto a Dios, se lo podía encontrar en todas partes por las vastas inmensidades del mundo.

Una vez superado el primer impacto, los astrónomos, los escritores, los polemistas, los sacerdotes y los pastores, al igual que los libertinos,

pudieron entonces propulsar a través de estas nuevas Tierras una vasta población de personajes ficticios que se pusieron a vivir toda clase de aventuras y a observar allí las costumbres de toda suerte de criaturas extrañas. Los nuevos relatos astronómicos de Kepler, Cyrano, Descartes, Fontenelle y Newton, a propósito de un mundo que se extendía constantemente porque era homogéneo en todo lugar, se tornaron creíbles.[127] Y, como se había inventado el espacio infinito semejante a sí mismo en todo lugar, se podía dar alguna consistencia a la idea de "un punto de vista de ninguna parte" que permitía a unos espíritus desencarnados e intercambiables escribir las leyes aplicables al cosmos entero. Dejando de lado las cualidades secundarias –el color, el olor, la textura, pero también la generación, el envejecimiento y la muerte– y aferrándose únicamente a las cualidades primeras –la extensión y el movimiento–, todos los planetas, todos los soles, todas las galaxias podían ser tratados como bolas de billar.[128] Después de todo, cuerpos en caída libre son cuerpos en caída libre; ¡cuando usted ha visto uno, los ha visto todos! La extensión infinita del mundo así como del conocimiento del mundo se volvía posible, puesto que cada lugar era literalmente el mismo que cualquier otro, por diferencia de unas pocas coordenadas. Como indica la expresión latina *res extensa*, la idea de lo que es una *cosa* podía *extenderse*, en efecto, a todas partes.[129] Retomando el célebre título de Alexandre Koyré (1962), Galileo y sus sucesores permitían a sus lectores pasar "del mundo cerrado al universo infinito". El espíritu de las leyes de la naturaleza flotaba en el cielo.

Y a partir de estas localizaciones ficticias Lovelock imagina a un astrónomo marciano que no tendría ninguna necesidad de viajar en un plato volador para decidir, por la simple lectura de sus instrumentos igualmente ficticios, que la Tierra es un planeta viviente puesto que su atmósfera no regresa al equilibrio químico.[130] Tal es el razonamiento de Lovelock: si, desde Pasadena, puedo decidir sin discusión que Marte es un astro muerto dado que su atmósfera se halla en equilibrio químico, del mismo modo, si yo fuera un hombrecito verde, podría concluir con toda certeza que la Tierra es un astro vivo puesto que su atmósfera se halla en desequilibrio químico. Y si es así, concluye el astrónomo terrestre en un destello de intuición, algo debe mantener vigente esta situación, alguna potencia de actuar que todavía no se ha hecho visible, que está ausente en Marte así como en Venus y la Luna, una fuerza dispuesta de tal manera que pueda mantener –o cubrir–

durante decenas de miles de años un estado de cosas lo bastante perdurable para contrarrestar las perturbaciones introducidas por los acontecimientos exteriores: el resplandor más intenso del Sol, los bombardeos de asteroides, las erupciones volcánicas. Pero no hay que precipitarse a dar a esta potencia un nombre conocido, por ejemplo el de "vida". Antes hay que comprender la singularidad de este descubrimiento.

Mientras Galileo, alzando los ojos del horizonte hacia el cielo, reforzaba la similitud entre la Tierra y todos los otros cuerpos en caída libre, Lovelock, bajando los ojos desde Marte en dirección a nosotros, *menoscaba* en realidad la similitud entre todos los planetas y esta Tierra tan particular que es la nuestra. Al adoptar el "punto de vista de Sirio", muestra por qué no hay tal cosa como un "punto de vista de ninguna parte". Desde su pequeña oficina de Pasadena, como alguien que hiciera deslizar lentamente el techo de un auto descapotable para cerrarlo bien, Lovelock devuelve a su lector a lo que debería considerarse, una vez más, como un *mundo sublunar*. No es que la Tierra carezca de perfecciones, sino todo lo contrario; no es que esconda en sus trasfondos la oscura morada del Infierno,[131] sino que posee –¿sólo ella?– el privilegio de hallarse en desequilibrio, lo que también quiere decir que posee cierta manera de ser *corruptible* (o, para utilizar los términos de la conferencia previa, de estar, de un modo u otro, *animada*).

En cualquiera de los casos, parece capaz de mantener activamente una diferencia entre el interior y el exterior de ella misma. Tiene algo como una piel, como un envoltorio. Cosa todavía más extraña, el planeta azul aparece de pronto como una larga serie de *acontecimientos* históricos, azarosos, específicos y contingentes, como si fuese el resultado provisorio y frágil de una geohistoria.[132] Es como si, tres siglos y medio más tarde, Lovelock hubiese tenido en cuenta algunos de los rasgos de esta misma Tierra que Galileo *debía* pasar por alto a fin de poder considerarla simplemente como un cuerpo en caída libre entre los restantes (Stengers, 1993: 98):[133] su color, su olor, su superficie, su tacto, su génesis, su envejecimiento, tal vez su muerte, esa delgada película en el interior de la cual vivimos; en una palabra, su comportamiento, además de su movimiento. Como si las cualidades secundarias hubiesen vuelto al primer plano. Serres tenía razón: a la Tierra que *se mueve* de Galileo, para estar completa, había que añadir la Tierra que *se conmueve* de Lovelock.[134]

Si el primer descubrimiento fue un shock, el segundo no lo es menos. Recuerden el cliché de las tres "heridas narcisistas" celebradas por Freud (1933 [1917]), no sin un cierto masoquismo: primero Copérnico, después Darwin, y por último el propio Freud. Tres veces seguidas, la arrogancia humana habría sido profundamente herida por descubrimientos científicos: primero, por la revolución copernicana que habría expulsado al hombre del centro del mundo; luego, más profundamente magullada aún, por la evolución darwinista que hizo del humano una especie de mono desnudo; y en tercer lugar, por el inconsciente freudiano que habría expulsado a la conciencia humana de su posición central. Pero para tomar dichos descubrimientos científicos por una serie de heridas narcisistas, Freud debía haber olvidado el entusiasmo con el que había sido recibida la así llamada "revolución copernicana" (Shapin, 1998). Lejos de sentirse heridos, parece al contrario que aquellos que la vivieron se sintieron liberados de sus ataduras después de haber soportado verse relegados durante tanto tiempo en lo más profundo de una mazmorra, sin otra salida que las regiones supralunares, el único lugar de las verdades incorruptibles. El universo infinito, la evolución milenaria, el inconsciente tortuoso, todo eso libera: ¡por fin salimos de nuestro agujero! ¡Por fin nos emancipamos! Recordemos que Brecht, en su obra sobre Galileo, había celebrado esta salida hacia mar abierto, cuando hacía girar delante de su asistente Andrea los pesados aros de cobre de un astrolabio a la antigua usanza:

> Galileo (secándose el sudor): –Sí, yo también lo sentí cuando vi el objeto por primera vez. Otros también lo sienten. ¡Muros, esferas e inmovilidad! Durante dos mil años, la humanidad creyó que el sol y todos los cuerpos celestes giraban alrededor de ella. […] Pero ahora, salimos al mar abierto. Pues el tiempo antiguo ha pasado, y este es un nuevo tiempo. […] Pues todo se mueve, amigo mío. […] Muy pronto la humanidad sabrá qué clase de morada es la suya, este cuerpo celeste en el que reside. Lo que está escrito en los libros antiguos ya no le basta. Pues allí donde hace mil años se había instalado la creencia, allí mismo se instala ahora la duda (Brecht, 1990: I, I).

“Todo se mueve, amigo mío.” En efecto, pero no en la dirección prevista… Podríamos decir, parodiando a Brecht: “Allí donde hace trescientos cincuenta años se había instalado la creencia, ¡allí mismo se instala ahora la duda!”. “El tiempo antiguo ha pasado” y pronto, tal vez, “la humanidad sabrá qué clase de morada es la suya, este cuerpo celeste en el que reside”, pero a condición de asimilar esta otra “herida narcisista”, muchísimo más dolorosa que las que Freud había imaginado. Lo que ya no tiene sentido alguno es transportarse en sueños, sin obstáculos y sin asidero, por la gran extensión del espacio. Esta vez, nosotros los humanos no estamos shockeados porque nos hemos enterado de que la Tierra no ocupa el centro y se arremolina en círculos sin fin alrededor del Sol; si estamos tan profundamente shockeados es, al contrario, porque volvemos a encontrarnos en el centro de su pequeño universo, y porque estamos prisioneros dentro de su minúscula atmósfera local.

De repente, debemos dar vuelta nuestros viajes imaginarios; el universo en expansión de Galileo se encuentra como suspendido, el movimiento hacia delante se ha interrumpido. De ahora en más el título de Koyré debe leerse en sentido contrario: “*Regresando* del universo infinito al cosmos limitado y cerrado”. Todos los personajes ficticios que han enviado lejos, ¡llámenlos de vuelta! Anúncienle al capitán Kirk que la nave *Enterprise* debe volver al redil. “Allá, no encontrarán ustedes nada parecido a nosotros; estamos solos con nuestra historia terrestre y terrible.” En cuanto al planeta Pandora, ¡no es en esa dirección que la próxima Frontera contra los bárbaros Na’vis seguirá extendiéndose! Por otra parte, la doctora Ryan Stone, en el film *Gravedad*, se encargó de resumirnos la situación al encontrarse, después de mil efectos especiales, en tierra firme: *I hate space!* [¡Odio el espacio!].[135]

Sí, decididamente, “se instala la duda”. Seguimos pudiendo gastar enormes presupuestos en aquello que antaño se llamaba “conquista del espacio”, pero en el mejor de los casos no lograríamos más que transportar a través de las inconcebibles distancias, desde un planeta vivo hacia algunos planetas muertos, media docena de astronautas encapsulados. El lugar de la acción es aquí abajo y ahora. ¡No sueñen más, mortales! No escaparán al espacio. No tienen ustedes otra morada que esta de aquí, en el estrecho planeta. Pueden comparar los cuerpos celestes unos con otros, pero sin ir allí personalmente. La Tierra es para ustedes lo que en griego se llama un

hapax –que sólo aparece una vez– y es ese el nombre que vuestra especie, los terrícolas, merecen también… o, si prefieren un término de similar etimología en greco-latino, *idiota*. "Somos unos idiotas; todo lo que nos ocurre, no ocurre más que una vez, ni más que a nosotros, aquí." Si Galileo Galilei se las había arreglado para tener un nombre que lo acercaba al mítico nombre de aquel hombre de Galilea hay que reconocer que también Lovelock se las arregló para conseguirse un apellido de lo más enigmático: ¿"Amor aherrojado", "Cerrojo de amor". "Amacandados"? En todo caso, por culpa suya, henos aquí encerrados para siempre bajo siete llaves…



El nombre "Gaia" no es menos sorprendente que el de Lovelock. Todos hemos leído *El señor de las moscas*, la historia de esos escolares británicos que naufragan en una isla desierta de la que no pueden escapar más de lo que nosotros podemos escapar de nuestro planeta azul, y donde poco a poco descienden por la resbalosa pendiente que conduce a la barbarie (Golding, 2008). Pero resulta que William Golding, su autor, era vecino de Lovelock en un pueblito de Wiltshire que lleva el delicioso nombre de Bowerchalke, y Lovelock debe el nombre de su teoría a Golding.[136] No es ensuciar la reputación del escritor suponer que, cuando luego de algunas cervezas en el pub le sugirió el nombre "Gaia", hacía largo tiempo que no releía a Hesíodo. Si lo hubiese hecho, habría sabido que echaba sobre la teoría de su amigo una maldición de la que jamás lograría recuperarse del todo.

Es que Gaia, Gea, Tierra, no es una diosa propiamente dicha, sino una fuerza que antecede a los dioses. "En la *Teogonía* de Hesíodo", escribe Marcel Détienne (2009: 165), "Tierra es una gran potencia de los comienzos". Prolífica, peligrosa, perspicaz, la antigua Gaia emerge entre grandes efusiones de sangre, de vapor y de terror, en compañía de Caos y de Eros.

> En verdad, en los primerísimos tiempos, nació Caos, el *Abismo*-vacío, y luego Gaia, la Tierra de anchas laderas, universal morada

> por siempre estable de los inmortales amos de las cimas del nevado Olimpo […] y Eros que es el más bello de los dioses. […] En cuanto a la Tierra, en primer lugar hizo nacer, igual a ella misma (era preciso que pudiera ocultarla, envolverla completamente), a Urano, el *Cielo estrellado* […]. Ella dio a luz a Tea la *Divina*, Rea, Temis *Justa*-costumbre y *Memoria*-Mnemosyne, Febe *la Luminosa*, toda de oro coronada, y Tetis, que inspira el amor. Y después de ellos, el menor, Cronos, de las ideas retorcidas, el más terrible de los hijos, que incubó ira hacia su vigoroso progenitor (Hesíodo, 1981: 65-67).

¿Quién es entonces Gaia, la Gaia de la mitología? Imposible responder a esta pregunta sin hacer para ella lo que hemos aprendido en la conferencia anterior: labrar primero la larga lista de sus atributos, de modo que encontremos su esencia. Como ocurre con todos los seres, pero más particularmente aun con estos personajes temperamentales que los relatos míticos no cesan de fabricar, su competencia (lo que ella es) se deduce de sus performances (lo que ella hace).[137] Y estas últimas son múltiples, contradictorias, confusas a más no poder. Gaia tiene mil nombres. Lo cierto es que no resulta una figura de la armonía. En ella, nada de maternal, o bien, ¡hay que revisar de cabo a rabo lo que se entiende por "Madre"! Si le hicieran falta rituales, sin duda no eran las simpáticas danzas New Age que se inventaron más tarde para celebrar la Gaia posmoderna (Taylor, 2010, Galinier y Molinié, 2006).

Baste un testimonio para juzgar: es Gaia, antes que nadie, quien inventa la horrible estratagema que le permitiría deshacerse de la carga que supone su marido Urano:

> El mundo se habría quedado en este estado si Gaia, indignada por una existencia encogida, no hubiese imaginado una pérfida astucia, que va a cambiar la cara de las cosas. Ella crea el blanco metal acero, hace con él una hoz; exhorta a sus hijos a castigar a su

> padre. Todos vacilan y tiemblan, salvo el más joven, Cronos, el Titán de corazón audaz y de retorcida astucia (Hesíodo, 1981: 20).

En el relato de Hesíodo, ella juega un papel de una potencia a la vez aterradora y sensata. Su astucia se manifiesta en primer lugar en el hecho de que ella jamás comete hechos abominables por sí misma, sino siempre por intermedio de aquellos en quienes ha inspirado la venganza. ¡No cesa de provocar a su inmensa progenitura de monstruos y de dioses para que se asesinen los unos a los otros! Sin embargo, después de haber sumergido a los miembros de su familia en conflictos espantosos, a esos mismos contra los cuales ha complotado –Urano, Cronos, Zeus–, ella les prodiga luego los consejos de su mántica –se dice de ella que es *protomantis*, la "primera profeta" (Détienne, 2009: 161)– de modo que terminan por triunfar.

> Tres veces, da Tierra consejos decisivos: [...] hace comprender, indica con palabas más que por signos, también sabe "decir todo expresamente" cuando es necesario, pero siempre prevé, previene, concibe los designios que orientan el curso de las cosas de manera decisiva (2009: 165).

Potencia ctónica, de piel negra, morena y sombría, después de incitar a su hijo Cronos a cortar con "una hoz de acero de agudos dientes" los genitales de su marido Urano, Gaia no lo considera suficiente. Con la complicidad de Rea, convence a Zeus de luchar contra su propio padre y de vencerlo. Pero luego se las ingenia para movilizar a su benjamín, Tifón –un monstruo de cien cabezas de serpiente–, a destruir el imperio de su hijo Zeus. Sale vencedor el olímpico, pero desde entonces los pobres humanos son víctimas de los vientos, de las tempestades y de los ciclones de Tifón. Desde el punto de vista de los dioses olímpicos, esas divinidades llegadas tardíamente, Gaia es una figura de violencia, de génesis y de astucia, una figura siempre antecedente y contradictoria. Si está ligada al orden y a la ley, a Temis, esa ligazón se realiza en la violencia y los temblores, pero sobre todo en la duplicidad. Como bien dice Détienne, ella cambia constantemente.

> Fue Gaia quien concibió el subterfugio de la piedra envuelta en pañales en lugar del recién nacido, escondido en el fondo de una caverna en Creta, esperando que se convirtiera en Zeus. A lo largo de toda esta "arqueología" del mundo divino, Gaia da muestras de una capacidad de conocer lo que va a sobrevenir: ella aprecia el presente en función del futuro que lo habita, prefigurando de esta manera el buen consejo y la sabia prudencia que van a caracterizar la acción de Temis, en varios momentos de la carrera de Zeus y, en especial, cuando Tierra, esta vez demandante, venga a quejarse de la proliferación de la especie humana y de su creciente impiedad sobre su "amplio pecho" (Détienne, 2009: 166).

Aquella que se queja de la impiedad y del peso excesivo de los humanos, sin duda alguna, no es piadosa. Por lo demás, a los arqueólogos no les resulta nada fácil encontrar sus altares, enterrados como están en cavernas profundas, bajo las ruinas de los templos erigidos mucho más tarde para dirigirse a dioses más convenientes y mejor celebrados (2009: 166).

Lo que es verdad del personaje mitológico lo es también de la teoría que lleva su nombre. Sí, sin ninguna duda, hay una maldición unida a la teoría de Gaia. Por otra parte, cuántas veces se me advirtió que no recurriera a este término y que no confesara a viva voz que me interesaba en los libros de Lovelock… hasta el punto de escribir una obra teatral sobre ellos y, para coronar el conjunto, ¡centrar en este personaje la presente serie de conferencias! "¡Por favor, no puede usted tomar en serio", me decían, "esas divagaciones pseudocientíficas de un viejo inventor independiente que afirma tranquilamente en la televisión que siete octavas partes de la humanidad serán muy pronto eliminadas porque, como un nuevo Malthus, él pretende haber calculado la 'capacidad de carga' del planeta Tierra –unos trescientos millones–; y que de todos modos eso le da igual, ya que él va a morir, lejos de la Tierra, en un cohete, durante un viaje por el espacio, gracias a un boleto gratuito que le fue regalado, para rematarla, por un sponsor que no es otro que Richard Branson![138] ¡Vamos! Esa mezcla de ciencia e intuiciones vagamente espiritualistas no puede ser el centro de una

nueva visión de la ciencia, de la política y de la religión. Qué idea estúpida, compararlo con nuestro gran, inmenso Galileo.”

Uno de los motivos por los cuales me resistí a estas advertencias es que no estoy muy seguro de lo que habrían dicho mis detractores, si hubiesen vivido en 1610, al leer el *Sidereus Nuncius* publicado por ese curioso ingeniero barbudo que firmaba “Galileo”.[139] Después de todo, un matemático que divaga sobre Dios, la Tierra, la Luna, la Iglesia, la Biblia y el destino humano, que compara la Tierra y los planetas con bolas de billar, dedicando su obra a un Médicis con una perfecta adulonería, tal vez no habría tenido una recepción tanto más favorable en aquella época.[140] Richard Branson no es el duque de Médicis, por cierto, pero entre las dos cosmologías hay una simetría inversa tan impresionante que me interesa explorarla. En los dos casos, lo que está en cuestión es el movimiento y el comportamiento de la Tierra, así como el destino de aquellos que la habitan y que afirman conocerla; eso basta para tomarlos en serio a ambos.

Si hay una maldición que pesa sobre la teoría de Gaia es la que el modernismo introdujo en la cuestión al imponernos desde siempre tratar nuestra relación con el mundo según el esquema Naturaleza/Cultura que hemos intentado invertir en las dos conferencias precedentes. Este esquema es en gran parte heredero, él mismo, del descubrimiento que, para simplificar, podemos llamar “galileico”.[141] Una vez introducida en física por motivos inicialmente sólo prácticos, la distinción entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias se puso luego a proliferar en todos los dominios. Si a Galileo le era necesario retirarles a los cuerpos todos los comportamientos para dejarles sólo los movimientos, no había motivo alguno para hacer de ello una filosofía general, y menos aún la política de una Tierra sin comportamiento alguno. Lo que para Galileo era apenas un cómodo expediente se transforma en un fundamento metafísico en manos de Locke, de Descartes y de sus sucesores.[142]

Sin embargo, precisamente de esta generalización indebida proviene la extraña operación que ha permitido desanimar una sección del mundo, declarada objetiva e inerte, y de sobreanimar otra sección, declarada subjetiva, consciente y libre. Esta distribución extraña –lo que Whitehead (1998 [1920]) llamó “bifurcación de la naturaleza”–[143] pesa, cuatro siglos después, sobre toda interpretación de la teoría de Gaia. Dado que Gaia no cuadra en el esquema Naturaleza/Cultura –así como la Tierra en

movimiento de Galileo no cuadraba en el cosmos medieval–, para juzgarla hay que tomar ciertas precauciones. En un sentido, ¡es Locke contra Lovelock! No nos precipitemos a concluir el proceso de este último en su descrédito del mismo modo en que tantos se precipitan, aunque siempre a destiempo, en favor de Galileo… Esta vez, debemos forjarnos una opinión sin el beneficio del juicio retrospectivo de la historia.

Yo podría escapar fácilmente a la maldición pretendiendo que el nombre de una teoría no tiene ninguna importancia y que, después de todo, los científicos serios evitan todo lo posible el nombre Gaia, y prefieren el eufemismo "ciencias del sistema Tierra". Pero sería hacer trampa y pasar de un personaje ambiguo a otro aún más difícil de definir. "Sistema", ¿qué curioso animal es ese? ¿Un Titán? ¿Un Cíclope? ¿Qué clase de retorcida divinidad? Evitando el verdadero mito, caeríamos en el falso.[144] Mito y ciencia, bien sabemos, hablan lenguas que solo son distintas en apariencia, pero en cuanto nos aproximamos a esta zona metamórfica que hemos aprendido a detectar, ambas se ponen a intercambiar sus rasgos, para expresar, prolongar, aquello que quieren decir. "No hay un mito puro como la idea de una ciencia depurada de cualquier mito", diría Serres (1974: 259).

No, hay que hacer con la teoría científica de Gaia lo que los magníficos trabajos de los helenistas nos enseñaron a hacer con personajes mitológicos como la antigua Gea. Como siempre, hay que reemplazar lo que son los dioses, los conceptos, los objetos y las cosas, por lo que hacen. Para lanzar la Tierra en movimiento a través del universo infinito, Galileo (1992) debe mezclarlo todo, desde luego: aquello que atañe a Dios, a los príncipes, a la autoridad, a la forma de los cuerpos, e incluso, como sabemos, al bello estilo italiano. Lo mismo ocurre con Lovelock cuando procura repatriar esa misma Tierra a un cosmos finito. Para traducir a una lengua más o menos comprensible esta potencia de actuar que hace que la Tierra tenga un comportamiento –que se muestra ante los ojos exteriores como dotada de un envoltorio sensible y perecedero–, el inventor debe, también él, mezclarlo todo, reciclar las metáforas para que se ajusten de otra manera y para terminar por hacerles decir otra cosa. Tanto Lovelock como Galileo vacilan. ¿Se contradicen? Sí, desde luego: pasar de la naturaleza al mundo siempre es sumergirse en la metafísica, sepultar los hábitos de su disciplina –para Galileo la mecánica, para Lovelock la química– en otra cosa más activa, más abierta, y también más corrosiva.

Pero el problema de Lovelock es nuevo: ¿cómo hablar de la Tierra sin tomarla como a *un todo ya compuesto*, sin atribuirle una coherencia que no tiene y, no obstante, sin desanimarla haciendo de los organismos que mantienen viva la fina película de las zonas críticas unos simples pasajeros inertes y pasivos de un sistema físico-químico? Su problema consiste en comprender en qué sentido la Tierra es activa, pero *sin atribuirle un alma*; y comprender también cuál es la consecuencia inmediata de eso: ¿en qué sentido puede decirse que ella *retroactúa a las acciones colectivas de los humanos*? Antes de condenarlo, hay que sopesar cuán inédito es este problema, puesto que, para hablar de la "naturaleza", Lovelock no dispone sino de la metafísica heredada de Galileo. Esta "naturaleza" de la que ahora sabemos que *no es más que la mitad* de una definición simétrica de la cultura, de la subjetividad y de la humanidad, y que desde hace varios siglos conlleva un pertrecho de moral, de política y de teología del que jamás ha podido librarse. Lovelock no es ni filósofo ni letrado. Es un inventor autodidacta. Debe improvisarlo todo por sí mismo. Pero lo que a fin de cuentas logra construir, de un modo u otro, es una versión de la Tierra que es enteramente *de aquí abajo*. Digamos que para estudiar la Tierra hay que volver a la Tierra.

Como ya notaremos, pese a los numerosos tanteos de la prosa de Lovelock, Gaia juega un rol mucho menos religioso, mucho menos político, mucho menos moral que la concepción de la "naturaleza" tal como emerge en la época de Galileo. La paradoja de esta figura que intentamos afrontar es que el nombre de una diosa primitiva, proteiforme, monstruosa e impúdica ha sido dado a aquello que tal vez sea *la entidad menos religiosa* producida por la ciencia occidental. Si el adjetivo "secular" significa "que no implica ninguna causa exterior ni fundamento espiritual" y por lo tanto plenamente "de este mundo", entonces la intuición de Lovelock puede ser tildada de *enteramente secular*. Pero por desgracia, "secular" no evoca sino lo contrario de "religioso"; "profano" carece de sentido si no es en relación con "sagrado"; en cuanto a "pagano", es un término que denota exclusión y sólo tiene sentido para los misioneros. Habría que poder decir *mundano*, en el sentido inglés de *earthly*.[145] Si no hay un término adecuado, es porque en efecto la situación es nueva.

En lo que resta de esta conferencia, me gustaría insistir sobre dos características de Gaia particularmente sorprendentes: primero, que esté

compuesta de agentes que no están ni *des*animados ni *sobre*animados; después, y a pesar de lo que pretenden los detractores de Lovelock, que esté constituida de agentes que *no están prematuramente unificados* en una sola totalidad actuante. Gaia, la fuera de la ley, es la antisistema.[146]

•

¿Qué potencia de actuar da Lovelock a los organismos vivientes capaces de jugar un rol en la historia local de la Tierra? La mejor manera de comprenderlo, tal vez, es trazar un paralelo, esta vez ya no entre Lovelock y Galileo, sino más bien entre Lovelock y Louis Pasteur. Lo que vuelve tan seductor el paralelo no es el papel que ambos asignaron a los microorganismos, sino las consecuencias que los dos extrajeron de ello para la medicina. ¿Lovelock no es el autor de un libro que conocemos con su subtítulo traducido [al francés] *Una medicina para el planeta*?[147] Pasteur, después de haber dado forma a sus microbios, enseguida intentó convencer a los cirujanos de que con sus escalpelos infectados mataban a sus pacientes sin siquiera darse cuenta. Del mismo modo, Lovelock, apenas esbozado el rostro de Gaia, intenta persuadir a los humanos de que tienen el extraño destino de haberse convertido por ignorancia en la *enfermedad* de Gaia.[148] Como si el desafío, esta vez, no fuese proteger a los humanos contra los microbios, ¡sino comprender la peligrosa retroacción de los microbios y de los humanos! Si los microbios de Pasteur transformaron profundamente todas las definiciones de la vida colectiva, encontrarse en la Gaia de Lovelock es aprender a redibujar las líneas del frente entre amigos y enemigos. Tal como en la época de Pasteur, lo que está en juego en estas ciencias nuevas es la guerra y la paz (Latour, 2002).[149]

Veamos ante todo cómo puede funcionar el paralelo. Si uno se acuerda de los largos combates que la naciente microbiología debió librar contra eminentes químicos, aparece de manera flagrante el paralelo con las batallas de Lovelock contra los geólogos para pasar de la geoquímica a lo que él llama “*geofisiología*”.[150] En los dos casos, tentativas de introducir un agente, hasta el momento desconocido, son acusadas de sobre-animar el mundo al caer de cabeza en la metafísica. En el caso de Pasteur así como en

el de Lovelock, la intuición de que en las reacciones químicas hay otros actores en acción, aparte de los sospechosos habituales conocidos en la época, es recibida con la mayor suspicacia (Geison y Secord, 1988).

Por cierto, ese fue el caso con el químico alemán Justus von Liebig (1803-1873), la bestia negra de Pasteur en la década de 1850. Después de un siglo de combates contra agentes misteriosos y fuerzas vitales, los químicos habían establecido finalmente su paradigma al aprender a dar cuenta de todos los fenómenos que podían analizar en sus laboratorios mediante "reacciones estrictamente químicas" (Bensaude-Vincent y Stengers, 1992; sobre el caso específico, Latour, 1994). Por eso, no tuvieron paciencia alguna, por lo menos al comienzo, con ese traidor de Pasteur, aunque él también fuese químico, cuando pretendía poder demostrar, por ejemplo, que el azúcar no podía ser transformado en alcohol *sin* la adición de un agente desconocido, la levadura, cuya presencia era indispensable, según él, para desencadenar fermentaciones. A los ojos de los químicos, era un retorno al vitalismo del pasado… incluso a un sospechoso espiritualismo.

Como hemos visto en la conferencia precedente, los agentes científicos, captados en la etapa naciente, son primero una lista de acciones, tanto antes de que se les dé un nombre que resuma esas acciones… a menudo en esa lengua, el griego antiguo, que ya ningún científico habla. Lo que un agente es capaz de hacer se deduce de lo que ha hecho: principio pragmático si los hay. En las manos de Liebig, la "levadura" no era más que un producto derivado de la fermentación. En el laboratorio de Pasteur, el mismo personaje es llamado a un destino más glorioso. El texto es justamente célebre:

> Si examinamos con atención una fermentación láctica ordinaria, hay casos en que podemos reconocer por encima del sedimento calcáreo y de materia nitrogenada unas *manchas de una sustancia gris* que en ocasiones forman una zona en la superficie del sedimento. Esta materia es arrastrada por el movimiento gaseoso. Su examen bajo el microscopio *no permite*, cuando uno no está *prevenido*, distinguirla del cáseum, del gluten en disolución, etc., de tal suerte que *nada indica que sea una materia especial*, ni que haya nacido durante la fermentación. Su peso aparente es siempre

> muy ligero, comparado al de la materia nitrogenada primitivamente necesaria para que se realice el fenómeno. En fin, con mucha frecuencia está tan mezclada con la masa de cáseum y de sustancia calcárea, que *no habría por qué creer en su existencia*. *Y sin embargo es ella la que desempeña el papel principal*. Voy a indicar en primer lugar el medio para aislarla, para prepararla en estado de pureza (Pasteur, 1922: 55-56).

Si, al recorrer algunas páginas de la memoria sobre la fermentación, el lector pasa de la frase "Investigaciones minuciosas no han podido *hasta el momento descubrir el desarrollo de seres organizados*" a "Y sin embargo es ella la que desempeña el papel principal" (1922: 56), es porque Pasteur ha derivado ese "papel principal" de un conjunto de pruebas de laboratorio donde el personaje emergente se reveló en primer lugar por una serie de acciones muy modestas: al comienzo, no es nada más que "unas manchas de una sustancia gris", "nada indica que sea una materia especial". Un actor surge poco a poco de sus acciones; una sustancia nueva, de sus atributos. Nos encontramos, aquí, ante la misma situación que en la conferencia anterior: la levadura se convierte en el agente cuyas propiedades podemos deducir en lo sucesivo.[151]

Si gradualmente los químicos cambiaron de opinión, no fue sólo a causa de la habilidad experimental de Pasteur, sino también porque había logrado realizar la misma serie de experiencias, pero esta vez contra los vitalistas, cuya causa se lo acusaba de abrazar. Por medio de una serie de magníficas experiencias, Pasteur había demostrado luego que aquellos que seguían creyendo, como Félix-Archimède Pouchet, en la generación espontánea, habían "contaminado" su cultivo introduciendo subrepticiamente lo que muy pronto iba a ser llamado "microbios" (Latour, 1989). Allí donde Pouchet veía una potencia de actuar autónoma y espontánea, Pasteur, por el contrario, lograba mostrar que no había más que un "medio de cultivo" en el que se podía, a voluntad, "sembrar" microorganismos, pero que también se podía, a voluntad, mantener estéril tanto tiempo como se lo deseara. La existencia de la generación espontánea se había desvanecido entre sus manos para reducirse a un simple error de manipulación.

Vemos por qué es tan importante no estabilizar de una vez y para siempre la animación de la que dotamos a las posibilidades de actuar: mientras que el químico Liebig, a los ojos de Pasteur, había desanimado en forma prematura sus preparados, Pouchet, el naturalista, se había precipitado a otorgar a sus actores capacidades genésicas igualmente excesivas. *Exceso de reducción en un caso; falta de reducción en el otro*. En las hábiles manos de Pasteur, el agente anti-Liebig era también anti-Pouchet. Mediante este ataque en dos frentes, Pasteur, en menos de una década, logró abrirse camino entre la Caribdis del reduccionismo y la Escila del vitalismo. Establecía de ese modo la existencia totalmente original de un agente que no podía ser reducido ni a la "química estricta" ni a ninguno de los misteriosos "miasmas" que habían desorientado a la medicina durante siglos. Había añadido a la lista de las posibilidades de actuar un elemento, el microbio, que iba a desempeñar un papel capital en el reordenamiento de todos los modos de vida.

El caso de Pasteur prueba, una vez más, que la ciencia no procede por la simple *expansión* de una "visión científica del mundo" ya existente, sino por la *revisión* de la lista de los objetos que pueblan el mundo, lo que normalmente es llamado por los filósofos, con razón, una *metafísica* y, por los antropólogos, una *cosmología*. El reduccionismo no consiste en limitarse a *algunos* personajes bien conocidos para poder contar la historia de *todas las cosas*, como creía Descartes en su hermosa novela sobre el sistema de la naturaleza (Van Damme, 2002), sino en valerse de una serie de pruebas para hacer emerger a los personajes insólitos que componen el colectivo. El mundo siempre desborda la naturaleza, o, más exactamente, mundo y naturaleza son referencias temporales: la naturaleza es lo que es estable; el mundo, lo que viene.[152] Es por eso que la palabra "metafísica" no debería ser tan chocante para los científicos en actividad, sino sólo para aquellos que creen que la tarea de poblar el mundo *ya* está terminada. La metafísica es la reserva, siempre por volver a guarnecer, de la física. Y desde luego, tan pronto como se haya decidido cuáles son los personajes humanos y no humanos llamados a cumplir, como la levadura, los "roles principales", la política asoma su nariz.

•

Hacer el paralelo con Pasteur ayuda a presentar más generosamente el modo en que Lovelock se apañará para introducir otros "agentes organizados" a quienes atribuye el "rol principal", allí donde sus detractores no ven más que seres pasivos, simples pasajeros de una naturaleza que hace todo el trabajo. Esta vez, no es la presencia indispensable de "manchas de una sustancia gris" la que desencadena una "fermentación viviente", sino una serie de inestabilidades químicas que requieren la introducción de otro agente para equilibrar el balance. Cuando Lovelock intenta desenmarañar el rol cumplido por la extraña proporción de O_2 y de CO_2 en la atmósfera, emplea, como Pasteur, el efecto sorpresa. El drama se despliega siempre más o menos de la misma manera: la Tierra *debería ser* como Marte, un astro muerto. Pero no lo es. ¿Qué fuerza, por lo tanto, es capaz *de retardar su desaparición*?[153]

> Hoy, muchos biólogos parecen creer que eso [el equilibrio de la naturaleza] basta para explicar la concentración de los dos grandes gases metabólicos –gas carbónico y oxígeno– en el aire. *Esta concepción es errónea. La imagen* del mundo así creada es la de un barco en el que las bombas solamente están conectadas para hacer circular el agua que se estanca en el fondo de la cala, en lugar de para expulsarla. Si se abriese una vía de agua, el barco no tardaría en hundirse […]. ¿Cuál es entonces la naturaleza de esta "fuga" que determina así el nivel del gas carbónico atmosférico? En una palabra, *es la erosión de las rocas* […]. Hasta los años noventa, los geoquímicos sostenían que la presencia de la vida no ha tenido ningún efecto sobre este sistema de reacciones. Es *solamente la química*, decían, la que determina la concentración del gas carbónico en la atmósfera. Pero *yo no estoy de acuerdo* […]. *Mediante su crecimiento*, los vegetales inyectan en el suelo gas carbónico que toman del aire, como prueban las observaciones que recogen un enriquecimiento del gas carbónico de diez a

> cuarenta veces en los bolsones de aire del suelo (Lovelock, 2001: 108).

La prosa de Lovelock siempre ha tenido cierto dejo de novela policial, salvo porque el enigma que el detective debe resolver no es desencadenado por el descubrimiento de un cadáver, sino por el misterio que pretende que un personaje *no haya sido* asesinado… ¡al menos, no todavía! Sometamos la situación a una prueba para ver si las leyes normales de la geoquímica logran explicar este mantenimiento en la existencia. Cada vez que la prueba fracase, nos veremos forzados a añadir un pequeño *no sé qué* para dar cuenta de este desequilibrio en los balances químicos. Luego habrá que nombrar a este protector invisible que asegura la continuidad de lo que, desde hace decenas de miles de años, habría debido desaparecer, como en Marte o en Venus.

Así como Pasteur desafiaba a los defensores de la generación espontánea, Lovelock desafía a los geoquímicos: “Intenten explicar la situación a partir de las leyes normales de la química, ustedes, adeptos del ‘equilibrio de la naturaleza’!”. Tomen el agua, por ejemplo. Habría debido esfumarse hace mucho tiempo, como lo ha hecho en los otros planetas. ¿Por qué sigue estando ahí, y en tal abundancia?

> Si la Tierra tiene importantes masas oceánicas es porque ha evolucionado *no solamente bajo la acción de las fuerzas geofísicas* y geoquímicas, sino también en el marco de un sistema del que los organismos son parte integrante (2001: 127).

A continuación, reproduzcamos esta pesquisa policial sobre todos los ingredientes sucesivos que se supone pueblan la Tierra. ¿El dióxido de carbono debería estar presente en mucha mayor cantidad en el aire? ¿Dónde cae? En el suelo. ¿Por medio de qué agente? Por la acción de los microorganismos y de la vegetación. Ahora examinemos si esos microorganismos están a la altura del nuevo rol que se les ha asignado. El nitrógeno atmosférico no se encuentra donde debería, en los océanos. Habría aumentado tanto la salinidad que ningún organismo habría podido

proteger su membrana celular contra el envenenamiento por sal. Ante semejante desequilibrio, hay que preguntarse qué fuerzas lo mantienen en la atmósfera.

> Si no hubiese vida sobre la Tierra, la acción prolongada del rayo terminaría por eliminar la mayor parte del nitrógeno atmosférico que subsistiría en la forma de iones nitratos disueltos en el océano. […] Sobre una Tierra sin vida, parece probable que esas fuerzas puramente minerales concentrarían la mayor parte del nitrógeno en los océanos y dejarían en la atmósfera apenas un escaso volumen (2001: 118-119).

Lo que es *conmovedor* en la prosa de Lovelock (y más aún en la de su ladero Lynn Margulis –1938-2011–),[154] es que cada elemento que nosotros, los lectores ignorantes, habríamos considerado como parte del *segundo plano* de los ciclos majestuosos de la naturaleza –contra los cuales la historia humana siempre se había destacado– se vuelve activo y móvil gracias a la introducción de nuevos personajes invisibles capaces de subvertir el orden y la jerarquía de los agentes. Sabíamos que gran parte de las montañas estaba compuesta por los restos de los seres vivos, pero tal vez ocurra lo mismo con la capa de las nubes, amplificada por obra de los microorganismos marinos (Charlson y otros, 1987). E incluso el lento movimiento tectónico de las placas no habría podido activarse sin el enorme peso de las rocas sedimentadas.

Esta puesta en escena tiene algo de dibujo animado, como si cada vez que Lovelock tocara una parte de la escenografía con su varita mágica, de pronto, como en una versión Disney de *La bella durmiente*, todos los sirvientes de su palacio, hasta el momento pasivos e inertes, salieran de su sueño bostezando, y se pusieran en movimiento de manera endiablada: tanto los enanos como el reloj, los pomos de las puertas como los árboles del jardín. Los más humildes accesorios juegan en adelante un papel, como si ya no hubiese distinción entre los personajes principales y los secundarios. Todo aquello que era un simple *intermediario* que servía para transportar una estrecha concatenación de causas y de consecuencias se convierte en un *mediador*, haciendo de las suyas en el relato.[155] Para

Lovelock, todo aquello que se sitúa entre lo alto de la atmósfera y lo bajo de las rocas sedimentarias –lo que los bioquímicos llaman justamente la zona crítica (Brantley y otros, 2007)– se halla presa de la misma efervescencia.

El comportamiento de la Tierra es inexplicable sin la adición del trabajo realizado por los organismos vivos, al igual que la fermentación, para Pasteur, no puede desencadenarse sin levadura. Así como la acción de los microorganismos, en el siglo XIX, había logrado la cerveza, el vino, el vinagre, la leche y las epidemias, en nuestros días su incesante labor logra poner en movimiento el aire, el agua, el suelo y, cada vez más, todo el clima.

Tanto Movimiento da vértigo. Y este vértigo es mucho más profundo que el desencadenado por Galileo al lanzar la Tierra alrededor del Sol. Se necesitaba mucha imaginación, en el siglo XVII, para espantarse del "silencio eterno de esos espacios infinitos", ya que, en la práctica, en la Tierra, nadie podía detectar ni la más mínima diferencia entre la versión heliocéntrica y la versión geocéntrica de la experiencia cotidiana (es el gran inconveniente del principio de relatividad…). Pero ahora, con Lovelock, ¡es muy fácil *sentir* hasta qué punto esta nueva forma de *geo*centrismo –debería decir de Gaia-centrismo– tiene consecuencias! Esta vez, no estamos en absoluto en el mismo mundo, y cada uno de nosotros puede darse cuenta de ello. La Tierra, como las cubas de roble de una bodega borgoñesa durante la vendimia, huele a pleno a la acción de los microorganismos. Nosotros, los desequilibrados, nos encontramos sumergidos en medio de todos estos desequilibrios, ¡y es "el estruendo continuo de esos frágiles espacios" lo que debería espantarnos de una buena vez!



Ustedes me dirán: muy bien, la imagen de la Tierra en adelante es completamente activa; se ha transformado en un verdadero dibujo animado. ¿Pero no ha sido *sobre*animada? Ese es el segundo rasgo de la escenografía de Gaia que me gustaría abordar. ¿Cómo logró salir adelante Lovelock trazando su camino entre los dos escollos: reduccionismo y vitalismo? ¿Fue tan astuto como Pasteur al lograr perfilar su microorganismo para que

actuara tanto contra los defensores de la generación espontánea como contra los químicos como Liebig?

A primera vista, Lovelock se abre paso bastante mal, puesto que la definición más corriente de la teoría de Gaia es que ella actuaría como *un solo y único agente coordinador*: Gaia sería el planeta Tierra considerado como un organismo viviente. A menudo es así como nos presentan su descubrimiento:

> Gaia es el *sistema* de vida planetaria *que comprende* todo lo que influye en la biota y es influenciado por ella. El sistema Gaia comparte con los otros organismos la capacidad de procurar la *homeostasis*: la *regulación* del ambiente fisicoquímico dentro de *límites* favorables a la vida (Lovelock, 2001: 56).

"Sistema", "homeostasis", "regulación", "límites favorables", términos todos muy peligrosos. ¿Habría entonces un orden superior? Al lector, por generoso que sea, le resultará difícil abrirse camino entre las numerosas versiones propuestas por Lovelock. ¿Cómo debemos comprender el siguiente enunciado, donde afirma en un mismo respiro que la Tierra es y que no es un todo unificado?

> Cuando hablo de Gaia *como de un superorganismo*, no pienso ni por un instante en una *diosa* o en algún *ser dotado de pensamiento*. Expreso mi *intuición* de que la Tierra se comporta *como* un sistema *autorregulado* y de que la ciencia adaptada a su estudio es la *fisiología* (2001: 57; el destacado me pertenece).

Pero si no es una "diosa", ¿por qué llamarla Gaia? ¿Y qué diferencia hay, para un "superorganismo", entre un "ser sintiente" y un "sistema autorregulado"? Es hacerle acarrear un fardo muy pesado al pequeño agente relativo "como", encargado por sí solo de impedir que *tomemos realmente* a Gaia por un Todo. Y sin embargo, si sostengo que Lovelock da vueltas alrededor de algo tan original como el microbio anti-Liebig/anti-Pouchet de

Pasteur, es porque va a vencer, él también –para evitar confiar a un nivel superior, el de la totalidad– a todas las potencias de actuar que detectó.

Para comprender por qué tiene tanta dificultad en expresarse, hay que recordar que sociología y biología no han cesado nunca de intercambiar sus metáforas, y que por lo tanto es muy difícil inventar una nueva solución a los problemas de la organización.[156] Todas las ciencias naturales o sociales se ven asediadas por el espectro del "organismo" que, más o menos subrepticiamente, siempre se vuelve un "*super*organismo", es decir un regulador de tránsito a quien se asigna la tarea –o más bien el santo misterio– de lograr la coordinación entre las partes.[157] Ahora bien, el problema que bien supo ver Lovelock es que, en sentido estricto, en los objetos que él estudia, *así como no existe totalidad, tampoco hay partes*.

Desde el momento en que uno imagina partes que "cumplen una función" dentro de un todo, uno se ve inevitablemente constreñido a imaginar *también un ingeniero* que procede a su disposición. En efecto, sólo en los sistemas técnicos se puede distinguir entre partes y un todo.[158] Tal es incluso la definición del acto técnico: a partir de un *plan* uno puede anticipar los *roles* que serán ocupados por los elementos en función de una meta. Desde ya, puede extenderse la metáfora a un cuerpo, a una célula, a una molécula, haciendo *como si* las funciones "obedecieran" a un plan. Este tecnomorfismo ha servido de mucho a la biología, pero no le ha rendido más servicio que al estudio de las sociedades animales.[159] ¿Pero cómo hacer si uno quiere hablar de la Tierra *en su totalidad*? La metáfora del organismo –esa extraña amalgama de teoría social, de concepción del Estado y de maquinismo– no tiene ningún sentido en esta escala, a menos que imaginemos a un Ingeniero general, torpe disfraz de la Providencia, capaz de disponer a todos esos actores para el bien de todos.

Pero es evidente que no puede aplicarse una metáfora técnica perdurablemente a la Tierra: ella no ha sido fabricada; nadie la mantiene; aunque fuese una "nave espacial" –comparación que Lovelock combate incansablemente–,[160] no tendría piloto. La Tierra tiene una historia, y sin embargo no ha sido concebida. Precisamente al no haber ingeniero en funciones (no hay relojero divino), resulta insostenible una concepción *holística* de Gaia. Y como Gaia no es comparable a una máquina, tampoco puede sometérsela a algún tipo *re-engeneering*.[161] Como dicen los activistas: "No hay planeta B". No podemos contar con ninguna NASA a la

que una tripulación podría apelar, en caso de catástrofe, y a la que podríamos pedir auxilio por radio gritando *Houston, we have a problem!* [162]

Toda la originalidad –y es verdad, lo reconozco, toda la dificultad– de la empresa de Lovelock es que se zambulló de cabeza en una cuestión imposible: obtener efectos de *conexión* entre posibilidades de actuar sin por ello contar con una concepción *de la totalidad* que es insostenible. Él presintió que la extensión de la metáfora del organismo a la Tierra *conspiraba* al mismo tiempo que daba existencia duradera a esa zona crítica dentro de la cual se combinan todos los seres vivos. Si se contradice constantemente, es porque lucha como un verdadero diablo para evitar esos dos escollos, intentando trazar las conexiones sin pasar por el casillero Totalidad. Es por esta clase de combates que reconocemos la grandeza de investigadores como Pasteur o como Lovelock.

Tanto es así que acaso sea el primero en plantearse semejante cuestión. En efecto, aquellos a los que combate no tienen ninguna dificultad, por su parte, en tomar a la Tierra por un sistema de antemano *ya unificado*: ya sea que la consideren en su versión desanimada –todas las partes "obedecen pasivamente a las leyes de la naturaleza"–,[163] ya sea en su versión sobreanimada: las partes trabajan por la mayor gloria de la Vida, esa curiosa amalgama de alma, de espíritu, de gobierno y de dios. El problema que enfrenta Lovelock se les escapa por completo: *¿cómo seguir las conexiones sin ser, sin embargo, holístico?* Es en este sistema que puede decirse que su versión del sistema-tierra es antisistema: "Hay tan sólo una Gaia, pero Gaia no es una sola".[164]

Como Pasteur, debe inventar una nueva regulación de las *agencies* que pueblan el mundo, pero con la dificultad suplementaria de que debe lograr integrar, sin unificarlos previamente, a todos los seres vivos hasta los límites de este frágil envoltorio que él llama Gaia. Todos retroactúan "como" un superorganismo, pero sin que se pueda confiar su unidad a ninguna figura de Gobernador. Y sin embargo así, a pesar del atractivo de las metáforas técnicas, como la del termostato o la cibernética –retomaré esto en la conferencia siguiente–, Lovelock no cesa de dar astutos rodeos. ¿Cómo lo hará? ¡Abandonando la idea de partes! Visto que esa es su intuición central, debemos comprenderla.[165]

•

Si, en calidad de geofisiólogo, Lovelock lucha contra los geoquímicos, lucha también otro tanto contra los darwinianos, para quienes los organismos se contentan con "adaptarse a" su ambiente, sin tener en cuenta que ellos *ajustan* de manera pareja su ambiente *a ellos*. Para Lovelock, cualquier organismo tomado como punto de partida de una reacción bioquímica no se desarrolla "en" un ambiente, sino que, digamos, lo *curva* en torno a sí para mejor desarrollarse. Así, cada organismo manipula intencionalmente lo que lo rodea "para su propio interés": todo el problema consiste, desde luego, en definir ese interés.[166]

Por eso, en sentido estricto, no puede haber partes. Ningún agente sobre la Tierra está simplemente sobreimpuesto a otro como un ladrillo yuxtapuesto a otro ladrillo. En un planeta muerto, las piezas estarían posadas *partes extra partes*; no en la Tierra. Cada potencia de actuar modifica a sus vecinos, aunque fuere ligeramente, para tornar su propia supervivencia ligeramente menos improbable. Es allí donde reside la diferencia entre geoquímica y geofisiología. Eso no quiere decir que Gaia posea una suerte de "gran alma sensible", sino que el concepto de Gaia captura la distribuida intencionalidad de todos los agentes, cada uno de los cuales modifica su entorno a su conveniencia.

Hasta aquí, nada que en verdad salga de lo ordinario. Únicamente si se lleva esta idea al extremo, como hace ese obstinado de Lovelock, ella se torna en verdad fecunda. Todos los historiadores admiten que los humanos han ajustado su ambiente para adecuarlo a sus necesidades: la naturaleza en la que viven es artificial de palmo a palmo. Lovelock –un inventor, no hay que olvidarlo– no hace otra cosa que extender esta capacidad de transformación a cada agente, por pequeño que sea. No son solamente los castores, los pájaros, las hormigas o las termitas los que curvan el ambiente a su alrededor para tornarlo más favorable, sino también los árboles, los hongos, las algas, las bacterias y los virus. ¿He allí un riesgo de antropomorfismo? Desde luego, allí está precisamente la astucia del razonamiento: la capacidad de los humanos para reacomodar todo a su alrededor es una propiedad general de los seres vivos. Sobre esta Tierra,

nadie es pasivo: las consecuencias *seleccionan*, por así decir, las causas que actuarán sobre ellas.

Alcanzado este punto, hay que redoblar la atención concedida a la distribución de las posibilidades de actuar. ¿Qué pasa, en efecto, si uno extiende la intencionalidad a todos los agentes?[167] Paradójicamente, tal extensión borra muy pronto todo rastro de antropomorfismo, puesto que introduce en cada escala la posibilidad de retroacciones *no intencionales*. En efecto, aquello que en principio es verdad para un actor *es igualmente verdad acerca de todos sus vecinos.* Si A modifica a B, C, D y X para que se adecuen a su supervivencia, es igualmente cierto que B, C, D y X modifican a su vez a A. La animación se propaga de inmediato a todos los puntos. Supónganse que, como buenos darwinianos, tomaran el interés o el beneficio como la causa final de cada organismo en lucha por su supervivencia: ¿qué puede querer decir "causa final" si ya no es "final", sino *interrumpida* en cada punto por la interposición de las intensiones y de los intereses, igualmente vigorosos, de los *otros organismos*?

Cuanto más se generalice a todos los actores la noción de intencionalidad, menos se detectará intencionalidad en la totalidad, incluso si uno puede observar cada vez más retroacciones positivas o negativas, ¡tan poco intencionales las unas como las otras![168] Parece que los moralistas nunca hubiesen sopesado muy seriamente las consecuencias de la regla de oro: si "cada uno les hace a los otros lo que querría que los otros le hagan", el resultado no es cooperación ni egoísmo, ¡sino la historia caótica que conocemos muy bien, pues vivimos metidos en ella![169] Uno puede seguir las ondulaciones de una piedra arrojada a un estanque pero no las olas producidas por cientos de cormoranes que se zambullen al mismo tiempo para atrapar a un pez. Con Gaia, Lovelock no nos pide que creamos en una sola Providencia, sino en tantas Providencias como organismos existen en la Tierra. Al generalizar la Providencia a cada agente, se asegura de que los intereses y los beneficios de cada actor sean *contrarrestados* o complicados por muchísimos otros programas. La idea misma de Providencia se embrolla, se pixela, y termina por desvanecerse. El simple resultado de semejante distribución de causas finales no es la emergencia de una Causa Final suprema, sino un lindo *revoltijo*. Ese revoltijo es Gaia.

Una vez más, el paralelo con Pasteur es flagrante, puesto que su descubrimiento no fue tanto la existencia de los microbios como la

compleja interacción de estos con el terreno que ellos influenciaban y que influía en contrapartida en su desarrollo.[170] Sólo porque logró mostrar que podía hacer variar la virulencia de las enfermedades haciendo pasar a los microbios a través de diferentes especies –conejos, gallinas, perros y caballos–, finalmente Pasteur pudo convencer a los médicos de reconocerles a los microbios un rol en el desarrollo de las enfermedades (Latour, 2001b [1984]). Una vez más, el reduccionismo no se define por la naturaleza desanimada del agente introducido en la historia sino por el *número* de los otros agentes que concurren en la acción.

En sentido estricto, para Lovelock y más claramente aún para Lynn Margulis, ya no existe un ambiente al que podríamos adaptarnos. Puesto que todos los agentes vivientes siguen sus intenciones a rajatabla, modificando a sus vecinos tanto como sea posible, es imposible discernir cuál es el ambiente al que el organismo se adapta y cuál es el punto donde comienza su acción. Como subraya en una de sus reseñas Timothy Lenton, colaborador de Lovelock:

> La teoría de Gaia apunta a ser compatible con la biología evolucionista y considera a la evolución de los organismos y su ambiente material tan *imbricada* que forma un *proceso único e indivisible*. Los organismos poseen propiedades que alteran el ambiente porque el beneficio que esas propiedades aportan (a la viabilidad del organismo) supera el costo de energía en el individuo (Lenton, 1998).

Pero atención, "único e indivisible" se aplica al proceso de imbricación, ¡no a los resultados! Ese es el origen del particular encanto que se desprende de la prosa de Lovelock y de Margulis. El interior y el exterior de todas las fronteras están subvertidos. No porque todo esté conectado dentro de una "gran cadena del ser"; no porque exista en alguna parte un plan global que ordenaría la concatenación de los agentes; sino porque la interacción entre un vecino que manipula activamente a sus vecinos y todos los otros que lo manipulan a él define lo que habría que llamar *ondas de acción* que no respetan ninguna frontera y, cosa todavía más importante, que jamás respetan una escala fija.[171] Estas ondas que se encabalgan son los

verdaderos actores que deberían ser seguidos *de cabo a rabo*, cualquiera sea el lugar adonde conducen, sin pegarse a la frontera interna de un agente aislado considerado como individuo "dentro" de un ambiente "al cual" se adaptaría.[172] El término es desacertado, no pertenece a Lovelock, y sin embargo estas ondas de acción no dejan de ser las verdaderas pinceladas con las que él espera pintar el rostro de Gaia.

•

Hasta aquí, el argumento de Lovelock es totalmente compatible con los relatos darwinianos, porque cada agente trabaja para sí mismo sin que se le pida que abandone su propio interés "en beneficio de un todo superior", lo cual sin lugar a dudas sería el caso si hubiese un Gran Regulador de Tránsito que distribuyera las funciones entre todas las partes. Sin elogio del egoísmo sagrado, no hay darwinismo concebible.[173] Pero cuando Lovelock añada algo al argumento habitual, será cuando pregunte lo que significa realmente para un agente "calcular su interés".

Los evolucionistas criticaron mucho a Lovelock oponiéndole el argumento, a primera vista imbatible, de que no se puede discernir cómo lograría sobrevivir el organismo Tierra en el seno de una población de planetas en lucha por la supervivencia –formato estándar de los relatos de la evolución–.[174] Por ello, rechazaron con indignación la idea de un "planeta viviente". Pero es que atribuían a Lovelock la idea de un planeta *unificado*, ese superorganismo, contra el cual, justamente, él luchaba sin descanso. Ahora bien, para Lovelock, no hay ninguna necesidad del formato estándar para detectar la acción ordinaria de la evolución. La dificultad que se le opone es, por ende, completamente imaginaria. Depende por entero de la escena primitiva del evolucionismo que reposa, por una parte, sobre la idea de que se le pueden *poner límites* al organismo cuyas chances de supervivencia se pretende calcular, y, por otra parte, sobre la función de *árbitro último* ofrecida al ambiente encargado de la selección. Pero para Lovelock no hay un límite al organismo que pueda tornar su supervivencia "calculable", y tampoco hay árbitro, ya que él intenta dejar atrás los dos conceptos, el del organismo aislado que calcula su interés, y el de totalidad

inerte a la cual se adaptaría. Lejos de ceder a la crítica de los neodarwinistas, Lovelock derriba su paradigma: si hay un resto de Providencia, es probable encontrarlo más bien entre los darwinistas.[175]

Si bien se prestó de buena gana al ejercicio obligado de mostrar, gracias al modelo Daisy,[176] que los organismos en lucha podían obtener efectos de homeostasis sin plan preestablecido –lo que resultaba bastante evidente–, Lovelock atacó justo la manera en que los biólogos entienden la adaptación a un ambiente. Este es evidentemente el límite de la *teoría económica* empleada como modelo de la biología, teoría gracias a la cual podríamos distinguir lo *exterior* de lo *interior* de un agente. Según dicha teoría, uno siempre debe elegir entre el individuo egoísta y el sistema integrado –dilema que los biólogos tomaron de las ciencias sociales–.[177] Pero lo que es tan inverosímil en la idea del "gen egoísta" no es que los genes sean egoístas –cada agente persigue su propio interés hasta su triste fin–, sino que se pueda calcular su "viabilidad" *externalizando* a todos los otros actores en lo que constituiría, para un actor dado, su "ambiente". Dicho de otra manera, el problema del gen egoísta es la definición del *ego*.[178] Eso no quiere decir que haya que movilizar un superorganismo al que los actores deban imperativamente sacrificar su bienestar, sino tan sólo que la vida es más caótica que lo que los economistas y los darwinianos habían imaginado, puesto que cada propósito egoísta es sumergido por los propósitos egoístas de todos los otros. Los relatos por selección natural ofrecen un cuadro demasiado idílico de la historia natural. Comparada con el embrollo de Gaia, la despiadada lucha por la vida aparece como lo que es: una forma domesticada y racionalizada de la religión natural.[179]

La razón por la que la intuición profana de Darwin fue caracterizada a menudo por una versión de la Providencia apenas disfrazada es que los neodarwinistas fingieron olvidar que, si semejante cálculo funciona *en* la economía humana, es en razón de la presión continua de *formatos de cálculo* cuya finalidad es hacer funcionar –el término técnico es "performance"– la distinción entre aquello que un agente dado debe literalmente *tener en cuenta* y aquello que debe decidir *no* tomar en cuenta.[180] Sin estos procedimientos contables, sería imposible calcular el beneficio y mucho menos deducirlo de su supuesto "ambiente". Desde el momento en que se extiende el darwinismo a todos los seres vivos, y por lo tanto a aquello que cada uno les hace a todos los otros de los que depende,

el cálculo de la optimización se torna sencillamente imposible.[181] Ni la internalización ni la externalización tienen sentido allí. Lo que se obtiene en su lugar son oportunidades de azar, bucles de retroacción, ruido y, sí, historia. ¡Si no hay gen egoísta es porque, literalmente, el *ego* no tiene límite!

•

En otras palabras, los evolucionistas se precipitaron a tratar a Gaia como un todo sin siquiera intentar comprender aquello que Lovelock estaba explorando. Revelaban así su inextirpable apego a la oposición clásica entre el individuo y la totalidad, el actor y el sistema, obsesión política, sociológica y religiosa, pero sin ninguna relación con lo que se puede esperar de los seres vivos en el mundo. Ya lo sospechábamos un poco: la economía de la naturaleza no es la de los humanos. Retomaré la cuestión de este apego en la conferencia siguiente, pero, para cerrar esta, me gustaría señalar la otra consecuencia de la tentativa de Lovelock: si él prescinde de la idea de parte para explicar el organismo, *prescinde también de la idea de totalidad* para dar cuenta de las diferencias de escala.

Tan pronto como abandonamos las fronteras entre lo exterior y lo interior de un agente, siguiendo estas ondas de acción, comenzamos a *modificar la escala* de los fenómenos considerados. No es que cambiemos de nivel y que pasemos mediante un salto brutal del individuo al “sistema”: *abandonamos* los dos puntos de vista por ser igualmente inoperantes. Tal es la importancia del papel de Margulis. Por lo demás, el vínculo entre estos dos autores habría debido alertar a los críticos, puesto que Margulis altera la comprensión de los organismos minúsculos con tanta seguridad como hace Lovelock con la de la Tierra.[182] Esto demuestra que es la noción propiamente dicha de organismo, de escala, de partes y de todo, lo que ambos atacan juntos. Por sí solos, los dos intentarán prescindir por completo de la noción de nivel.

Un ejemplo de onda de acción ha tomado un carácter emblemático en la saga de Lovelock: la aparición progresiva de oxígeno al final del eón arcaico. ¿El oxígeno que respiramos es “superior” a nuestra escala

individual? ¿Estamos “dentro” de la atmósfera? En realidad no, puesto que ese peligroso veneno es él mismo la consecuencia imprevista de la acción de los microorganismos que dieron a otros actores –de los cuales descendemos nosotros– la oportunidad de desarrollarse. Dicho de otra manera, la atmósfera somos nosotros. El oxígeno es un relativamente recién llegado, un caso masivo de polución que ha sido captado por nuevas formas de vida como una oportunidad de oro, después de haber aniquilado a decenas de miles de formas de vida anteriores:

> El oxígeno es tóxico, mutágeno, probablemente cancerígeno, y por lo tanto limita la longevidad de los organismos. Pero su presencia les abre así *numerosas perspectivas*. Al final del Arcaico, la aparición de un poco de oxígeno libre habría *hecho milagros* para esos ecosistemas primitivos […]. El oxígeno habría *modificado* la química medioambiental. Habría habido un incremento de la cantidad de nitratos producidos por la oxidación del nitrógeno atmosférico y una aceleración de la erosión, sobre todo en las superficies emergentes, lo cual habría *hecho disponibles elementos nutritivos* antes escasos y por lo tanto *permitido una proliferación* de los organismos (Lovelock, 2001: 114).

Si ahora vivimos en una atmósfera dominada por el oxígeno, no es en razón de un bucle de retroacción dispuesto de antemano. Es porque los organismos que transformaron este veneno mortal en un formidable acelerador de su metabolismo *se multiplicaron*. El oxígeno no está aquí simplemente como un componente del ambiente, sino como la *consecuencia prolongada* de un acontecimiento prolongado hasta el día de hoy por la proliferación de los organismos. Del mismo modo, es tan sólo desde la invención de la fotosíntesis que el Sol ha sido llevado a jugar un rol en el desarrollo de la vida. Ambas son consecuencias de acontecimientos históricos que no durarán más tiempo que las criaturas que los sostienen. Y, como muestra el texto citado, cada acontecimiento abre, para otras criaturas, “nuevas perspectivas”.

El punto crucial es que la escala no interviene pasando de un nivel local a un punto de vista superior. Si el oxígeno no se hubiese expandido, habría

seguido siendo un peligroso contaminante *en la vecindad* de las arqueobacterias. La escala es aquello que el éxito de las formas vivientes engendró. Si hay un clima para la vida no es porque exista una *res extensa* en el *interior* de la cual todas las criaturas residirían pasivamente. El clima es el resultado histórico de conexiones recíprocas, que interfieren las unas con las otras, entre todas las criaturas en curso de desarrollo. Se expande, disminuye o muere con ellas.[183] La "naturaleza" en la concepción clásica tenía niveles, estratos que se podían superar, de nivel en nivel, de acuerdo con un *zoom* continuo y bien ordenado.[184] Gaia subvierte los niveles. En ella no hay nada inerte, nada benevolente, nada exterior. Si el clima y la vida han evolucionado juntos, el espacio no es un marco, ni siquiera un contexto: *el espacio es un hijo del tiempo*. Exactamente a la inversa de lo que Galileo había comenzado a desplegar: extender el espacio a todo para colocar a cada actor en el interior de él, *partes extra partes*. Para Lovelock, un tal espacio ya no tiene ninguna especie de significación: el espacio en el que habitamos, el de la zona crítica, es ese mismo contra el que conspiramos; se extiende tan lejos como nosotros; nosotros duramos tanto como aquellos que nos hacen respirar.

En este sentido es que Gaia no es un organismo, y no podemos aplicarle ningún modelo técnico o religioso. Acaso tiene un orden, pero no jerarquía; no está ordenada por niveles; tampoco está desordenada. Todos los efectos de escala son el resultado de la expansión de un agente particularmente oportunista que aprovecha enseguida ocasiones de desarrollarse: eso es lo que torna completamente profana a la Gaia de Lovelock. Si es una ópera, depende de una improvisación constante que no tiene ni partitura ni desenlace, y que jamás se interpreta dos veces en el mismo escenario. Si no hay ningún marco, ningún propósito, ninguna dirección, debemos considerar a Gaia como el nombre de un proceso por el cual determinadas ocasiones variables y contingentes obtuvieron la oportunidad de tornar más probables los acontecimientos *ulteriores*. En este sentido, Gaia no es más una criatura del azar que de la necesidad. Lo que quiere decir que se parece mucho a aquello que hemos terminado por considerar *como la historia misma*.

•

¿Hemos dibujado finalmente el rostro de Gaia? No, desde luego. Al menos espero haber dicho bastante para convencerlos de que buscar el lugar del "Hombre en la Naturaleza" –para recurrir a una expresión anticuada– de ningún modo es la misma tarea que participar en la geohistoria del planeta. Llevando al primer plano todo aquello que antes estaba limitado al segundo plano, no esperamos vivir por fin "en armonía con la naturaleza". No hay armonía posible en esta cascada contingente de acontecimientos imprevistos y tampoco hay "naturaleza" –al menos no en este que es nuestro reino sublunar–. Por lo tanto, aprender cómo situar la acción humana en esta geohistoria no equivale tampoco a "naturalizar" a los humanos. Ninguna unidad, ninguna universalidad, ninguna irrefutabilidad, ninguna indefectibilidad puede ser invocada para simplificar esta geohistoria en la que los humanos se encuentran sumergidos.

El drama es que la intrusión de Gaia sobreviene en el momento en que la figura humana aparece más que nunca como inadecuada para tomarla en cuenta. Precisamente cuando habría que tener tantas definiciones de la humanidad como pertenencias al mundo existen, es el momento mismo en que se ha logrado universalizar por fin sobre toda la superficie de la Tierra el mismo humanoide economizador y calculador. Con el nombre de *globalización* o *mundialización*, la cultura de este extraño OGM –de su nombre latino *Homo oeconomicus*– se ha diseminado por doquier… ¡Justo en el momento en que tenemos una cruel necesidad de otras formas de homodiversidad! Qué mala suerte, realmente: hay que enfrentar el mundo con un humano reducido a un pequeñísimo número de competencias intelectuales, dotado de un cerebro capaz de hacer simples cálculos de capitalización y de consumo, al que se atribuye una pequeña cantidad de deseos y al que se ha logrado convencer por fin de tomarse realmente por un individuo, en el sentido atómico de la palabra. En el momento mismo en que se necesitaría volver a hacer política, ya no tenemos a nuestra disposición más que los patéticos recursos del "management" y la "gobernanza". Nunca antes una definición tan provinciana de la humanidad se había transformado en un estándar universal de comportamiento.[185] En el momento mismo en que habría que aflojar la opresión de la primera

Naturaleza, la segunda Naturaleza de la Economía impone su jaula de hierro más estrictamente que nunca.

Es probable que sea de este desajuste entre las antiguas definiciones de la humanidad y aquello a lo que los humanos deben hacer frente de donde proviene esta perturbadora impresión de que la historia, o más bien la historicidad, ha cambiado de bando. Mientras el modernismo mantuvo su influencia, los "humanos" estaban felices de vivir entre, de un lado, el "reino de la necesidad" (el encadenamiento de las causas y de las consecuencias) y, del otro, el "reino de la libertad" (las creaciones del derecho, de la modernidad, de la libertad y del arte). Intercambiaban la necesidad apremiante de la Naturaleza por la proliferación de las culturas. "*Mono*-naturalismo", de un lado, "*multi*-culturalismo", del otro (Latour, 2004a). Ahora bien, el acontecimiento geohistórico que procuro definir derribó de pies a cabeza esta división. El poder de invención y de sorpresa dio un vuelco de los humanos a los no humanos, como subraya la humorada de Frederick Jameson según la cual "¡en nuestros días, parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo!".[186]

¿Recuerdan la cantidad de energía que las ciencias sociales dilapidaron para combatir los peligros del reduccionismo biológico y la naturalización? Hoy parece difícil decidir si se gana más libertad de movimiento volviéndose hacia la naturaleza o hacia la cultura. Lo que es seguro es que los glaciares parecen reducirse más rápido, el hielo fundirse más rápidamente, las especies desaparecer a mayor velocidad que el majestuoso tren de la política, de la conciencia y de la sensibilidad. Qué difícil le sería a Shelley cantar hoy:

The everlasting universe *of things*
Flows throught the mind, and rolls its rapid waves,
Now dark – now glittering – now reflecting gloom –
Now lending splendour, where from secret springs
The source of human thought its tribute brings
Of waters – with a sound but half its own,
Such as a feeble brook will oft assume
In the wild woods, among the mountains lone,
Where waterfalls around it leap forever*,*

Where woods and winds contend, and a vast river
Over its rocks ceaselessly bursts and raves.
[El *eterno universo* de las cosas
Fluye a través de la mente y agita sus rápidas olas,
Ya oscuras, ya radiantes, ora espejos de melancolía,
Ora prestando su esplendor, donde en secretos manantiales
La fuente del pensamiento humano recoge su tributo
De unas aguas… cuyo ruido sólo les pertenece a medias,
Así como un débil arroyo con frecuencia ha de adquirirlo
En los salvajes bosques, entre las montañas solitarias,
Donde las cascadas a su alrededor saltarán *por siempre*,
Y luchan los bosques y los vientos, y un vasto río
Sobre sus rocas *incesantemente rompe y desvaría*.]
(Shelley, “Mont Blanc. Líneas escritas en los Valles de
Chamouni”, el destacado me pertenece).[187]

¿“El eterno universo de las cosas”? ¡Más vale no contar más con eso! Hemos cesado de creer que las cascadas “saltarán por siempre” y que “un vasto río / sobre sus rocas incesantemente” ha de romper y desvariar. Si siempre existe un quiasmo para alimentar la mezcla de “melancolía” y de “esplendor” que acompaña el sentimiento de lo sublime, no es porque veamos a unos pobres y fugaces humanos que se agitan sobre el escenario de una naturaleza perpetua, sino porque estamos obligados a ver a unos humanos obstinadamente sordos e impasiblemente sentados, inmóviles, ¡mientras que el antiguo decorado de sus antiguas intrigas desaparece a una velocidad aterradora! Sublime o trágico, no lo sé, pero una cosa es segura: ya no es un *espectáculo* que podamos apreciar a distancia; somos parte de él.

Puede parecer extraño, pero en lo sucesivo la cuestión consiste en saber si los humanos son capaces de encontrar un sentido de la historia que les ha sido sustraído por lo que hasta el presente ellos habían tomado por un marco desprovisto de toda capacidad de reacción. La bifurcación de la Naturaleza que tanto había criticado Whitehead se encuentra invertida del modo más inesperado, ahora las “cualidades primarias” están caracterizadas por la sensibilidad, la actividad, la reacción, la incertidumbre; las

“cualidades secundarias”, por la indiferencia, la insensibilidad, el letargo. A tal punto que podríamos enunciar lo opuesto de su célebre cita: “Así, el curso [de la historia humana] se concibe meramente como los avatares de la materia en su aventura a través del espacio”.[188]

Podrían ustedes quejarse de que esta versión geohistórica manifiesta una dosis excesiva de antropo*morfismo*. ¡Eso espero! Ciertamente no en el antiguo sentido de que “proyecta valores humanos sobre un mundo inerte de objetos muertos”, sino, al contrario, en el sentido de que “da una forma a los humanos”, o, como se dice en inglés, *begins to morph* a los humanos con una imagen más realista. Uno sólo podía quejarse de los peligros del antropomorfismo en la época en que los humanos jugaban en escena un papel muy distinto del decorado ante el cual se pavoneaban. Los roles de todos los antiguos personajes de la obra están siendo redistribuidos. De todos modos, cómo evitar las trampas del antropomorfismo, ¡si lo cierto es que en adelante vivimos en la era del Antropoceno!

---

[124] El Museo de Ciencias de Londres, al cual legó todos sus papeles, le dedicó una exposición titulada *Unlocking Lovelock, Scientist, Inventor, Maverick…*

[125] El episodio ha sido contado y embellecido a menudo (Gribbin y Gribbin, 2009).

[126] Acerca de la calidad particular de los dibujos, véanse Panofsky (2001) y el reciente análisis de Horst Bredekamp en Brückle y Hahn (2011).

[127] Son los personajes conceptuales descritos por Deleuze y Guattari (1991) y que volvió más concretos Aït-Touati (2011).

[128] Esta distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, que Galileo operó por razones prácticas, ya no cesará de cargarse, en el curso del tiempo, con un peso filosófico, al punto de tomar la apariencia de una “bifurcación de la naturaleza” entre dos mundos inconmensurables (Whitehead, 1998).

[129] La *res extensa* no es un ámbito del mundo, por oposición a la *res cogitans*, sino la mitad de un concepto único que organiza, a partir de Descartes, la transformación del mundo en “naturaleza”. Este tema pertenece tanto a la historia de la pintura como a la historia de las ciencias y a la filosofía. Es lo que podemos llamar “idealismo de la materia”.

[130] Contado por el propio Lovelock (2000).

[131] La particularidad del antiguo cosmos –retornaré sobre este punto en la siguiente conferencia– era que tenía el infierno en su centro, como lo vemos en *La divina comedia*. Galileo (2008), por otra parte, se ocupó de la medida de dicho infierno en un texto sorprendente.

[132] La fragilidad del sistema es otra manera de subrayar su historicidad. En la hipótesis Medea, Peter D. Ward (2009) muestra que nada protege a Gaia contra la destrucción. Ese es asimismo el tema del artículo de Lovelock y Whitfield (1982).

[133] Es en el dispositivo del plano inclinado donde se invierte la relación entre el pasado y el futuro: de ahora en adelante el tiempo galileano descenderá de la causa pasada hacia sus consecuencias.

[134] Véase la conferencia previa, p. 77 de este libro.

[135] Dos films para el gran público que comparten la misma mitología con las preocupaciones de los planetólogos: Alfonso Cuarón, *Gravedad* (2013); James Cameron, *Avatar* (2009).

[136] Episodio relatado a menudo por James Lovelock (2000) en su autobiografía y en numerosas entrevistas.

[137] Es por obra de esta manera de reconstruir pieza por pieza el campo semántico, los rituales, los testimonios arqueológicos de los personajes divinos y de los conceptos, sin ocuparse de su sustancia ideal, como los grandes exégetas de la escuela francesa han podido arrancar a la antropología de la Grecia antigua de manos del academicismo. Aquello que vale para la antigua Gaia de la mitología, vale más todavía para la Gaia científica.

[138] Véase una presentación en inglés de Lovelock en “Doomsday pending”, Canadian Television, *The Hour*, <youtube.com/watch?v=sRQ-NqaYFz>.

[139] Retomaré esta fecha, 1610, en la sexta conferencia. Acerca de la recepción de este texto, Biagioli (1993).

[140] El enredo de política, religión, diplomacia y competición académica está estudiado en Biagioli (2006), que presta especial atención a su relación con la naciente economía.

[141] Es el sentido que le ha dado Husserl (2004).

[142] Historia bellamente retomada en Debaise (2015).

[143] Indispensables comentarios en Stengers (2002).

[144] Retomaré esta cuestión del “sistema Tierra” con sus dos acepciones opuestas –conexión o totalidad– al final de la siguiente conferencia.

[145] Lamentablemente, como veremos en la sexta conferencia, lo “secular” es como una cerveza sin alcohol, es lo religioso sin la religión. Pero Gaia va más lejos. “Mundano” sería un buen término, pero si el inglés ha conservado *mundane*, los franceses lo asociamos más bien con la “mundanidad”.

[146] Como me lo ha hecho notar Olivier Morton (comunicación personal del 21 de junio de 2015), eso es lo que une a Lovelock con la tradición de Tansley (1935). También para el inventor de la noción de ecosistema, el seguimiento sistemático de las conexiones no implica ningún holismo.

[147] El libro de James Lovelock, *Gaïa. A New Look at Life on Earth*.

[148] “¡La plaga de la gente!”, título del último capítulo.

[149] La magnífica biografía escrita por René Dubos (1995 [1950]) multiplica los lazos con la crisis ecológica. (Dubos también es el autor de uno de los primeros libros para el gran público sobre la Tierra como mundo común y unificado: Ward y Dubos, 1972.)

[150] Tal es el subtítulo de la trad. fr.: *Géophysiologie, nouvelle science de la terre*.

[151] He intentado trazar sobre el texto inglés de este mismo artículo un inventario semiótico lo más completo posible; el texto está disponible en <bruno-latour.fr/node/257>.

[152] El matiz entre ambos términos fue introducido al final de la primera conferencia, p. 51 de este libro, para abrir las preguntas que la noción de “naturaleza” no puede sino cerrar.

[153] La conexión con el tema del *katechon*, lo que retarda la catástrofe en el imaginario apocalíptico, es tanto menos incongruente: volveremos a encontrarlo en la séptima conferencia.

[154] Margulis y Sagan (1989, 1997). Un capítulo de Margulis sobre “Gaia” está traducido al francés en el excelente Hache (ed., 2012).

[155] Presentados en la conferencia anterior (p. 89), estos dos términos permiten prestar atención a la *agency* atribuida a los caracteres de un relato.

[156] Junto con numerosos autores (especialmente Gamboni, 2005), he explorado ese crecimiento continuo en Latour y Weibel (eds., 2005). Este intercambio de malos procedimientos no ha cesado de sorprenderme desde Latour y Strum (1986).
[157] Este rechazo de un pensamiento de la organización en dos niveles es el punto fundamental de la teoría del actor-red, siempre tan difícil de comprender para las ciencias sociales, pero también para las ciencias biológicas, que toman de la teoría política los mismos esquemas que emplea la sociología. Latour (2006), y el más técnico Latour y otros (2013).
[158] Es el punto fundamental y siempre mal comprendido desarrollado por Ruyer (2013 [1952]). Cosa por demás interesante, considerado en su proyecto y no en su resultado, ¡un sistema técnico tampoco puede ser explicado mediante una metáfora tecnicista! Esta cuestión del límite de las metáforas tecnicistas para explicar la técnica consta en Latour (1992).
[159] Sobre la imposibilidad de utilizar las nociones de partes y de todo para las células, Jean-Kupiec y Sonigo (2000; retomado, en términos más accesibles, en Sonigo y Stengers, 2003); a propósito de las sociedades de monos, Strum (2012); sobre las hormigas, Gordon (1999).
[160] Por ejemplo, Lovelock (2007: 179). La metáfora técnica de la "nave espacial" es tanto más torpe cuanto se ha podido advertir, durante las catástrofes, hasta qué punto la unidad del sistema técnico no se correspondía con la práctica (por ejemplo, Vaughan, 1996).
[161] Cuestión que conviene resaltar, en un momento en que los sueños de geoingeniería pretenden devolverla a la buena senda (Hamilton, 2013a).
[162] Alusión al film de Ron Howard, *Apollo 13* (1995).
[163] Aquellos que acusan a Lovelock de pensar la Tierra como un todo unificado omiten decir que utilizan, ellos también, un unificador extraordinariamente potente, puesto que han confiado a las leyes de la naturaleza –en la práctica, a ecuaciones– la tarea de *hacerse obedecer* en todo y en todas partes.
[164] "*There is only one Gaïa but Gaïa is not One*" (Conway, 2015: 12).
[165] Este problema depende, a su vez, de otra hipótesis fundamental, filosófica esta, sobre la penetrabilidad de las entidades, hipótesis propuesta por Whitehead, pero en la que también reside todo el interés de la noción de mónada renovada por Tarde (1999).
[166] "Interés" está tomado aquí en su sentido etimológico de aquello que se sitúa "entre dos" entidades. Sin olvidar que la intencionalidad, la voluntad, el deseo, la necesidad, la función, la fuerza no son sino diferentes figuraciones que se escalonan a lo largo de un gradiente, expresando una misma potencia de actuar, tal como ya he demostrado en la segunda conferencia.
[167] El término "semiótica" es utilizado, por ejemplo, por el naturalista Jakob von Uexküll (1965) para describir los sistemas vivientes. Para él, así como para Lovelock, no se trata de agregar sentido a lo que sería "estrictamente material", sino de no *retirar sentido* al entrecruzamiento del interés de los organismos vivientes los unos para los otros, a fin, justamente, de tornarlos comprensibles. Es el método de Despret (2009, 2012).
[168] Haraway (2016) resumió bien la solución de Margulis: "La riqueza inagotable de los nuevos conocimientos en biología" no puede ser absorbida "por la idea de individuos limitados a los cuales se añadiría un contexto, dicho de otro modo, la idea de un-organismo-más-un-ambiente". Más bien hay que pensar, dice, "en acoplamientos complejos y no lineales entre procesos que componen y que prolongan subsistemas imbricados pero que no se adicionan los unos a los otros cuando forman totalidades parcialmente coherentes".
[169] Es la hermosa expresión de John Dewey (2010: 68): "No hay ningún misterio en lo que concierne a la asociación".
[170] Exactamente esta cuestión permite a Dubos (1995 [1950]) ligar la microbiología de Pasteur a la ecología.

[171] No hay para esto un término recibido, pero el fenómeno se halla muy bien reconocido por la expresión "mónada" en Tarde, de "sobrevuelo absoluto" (en Ruyer, 2013 [1952]), de "creodo" para Waddington (2012), y es objeto de numerosas investigaciones a fin de salir del paradigma habitual, común a la sociología y a la biología, que capta a las entidades únicamente como partes de un todo: *partes extra partes* (por ejemplo, Gordon, 2014).
[172] Es el argumento de la "simbiogénesis", en Margulis, y que también encontramos en Gilbert y Epel (2009).
[173] Volveremos a encontrar esta cuestión del cálculo del interés egoísta en la octava conferencia, pero esta vez para delimitar la soberanía de los Estados.
[174] Que la evolución es siempre ante todo una forma de relato, ya lo hemos aprendido de ese maravilloso narrador que es Stephen-Jay Gould (1991).
[175] La evolución, por así decir, de Edward O. Wilson, que pasa de la idea del superorganismo a la sociobiología, y de esta al superorganismo (Hölldobler y Wilson, 2008) es un buen testimonio del fracaso total de lo que se llama *kinselection*, que apareció en primer lugar como un principio biológico antes de que se comprendiera que no se trataba de extender la economización a lo viviente. La biología no ha logrado escapar nunca a la Providencia; como la economía, siempre ha necesitado del milagro de la coordinación.
[176] Modelo al comienzo bastante simple, luego cada vez más complicado, para mostrar que la homeostasis entre organismos distintos y en competencia era posible. La utilidad de esta demostración fue más metafórica que explicativa, pero Lovelock le asignó mucha importancia (Schneider y otros, 2008, y la entrada "Daisyworld" de Wikipedia aportan las referencias a numerosos films).
[177] A partir de Mandeville (1992 [1714]), los préstamos no han tenido tregua, para intentar "naturalizar" una versión muy particular de la economía. Véase Polanyi (1983 [1945]).
[178] Alusión al título del famoso Dawkins (2003, aparecido en 1976).
[179] No es el reduccionismo lo que resulta chocante en los relatos neodarwinistas, sino la falta de reduccionismo y la constante apelación al equilibrio de la naturaleza y al bien de los organismos. Detrás de la selección natural, se reconoce la mano benevolente del Creador, tanto en Darwin como en sus sucesores (Ospovat, 1995).
[180] Es el principio de análisis de la *economización* de los colectivos llevado adelante por Callon (ed., 1998), MacKenzie (2008), y de numerosos colegas (Callon, ed., 2013); en cuanto al vínculo con la teología, véase Pestre (2014).
[181] La falta de plausibilidad del cálculo por asignación de lo interior y lo exterior está en el origen del renacimiento de la noción de *commons* [bienes comunes] por obra de Ostrom (2010).
[182] Al mostrar hasta qué punto el organismo celular mismo, lejos de ser un átomo indivisible, es más bien resultado de una vasta composición de organismos reclutados en el curso de una historia muy larga (Margulis y Sagan, 1997). Sin Margulis, es probable que la hipótesis Gaia no hubiera surgido de la metáfora cibernética.
[183] En su hermoso capítulo sobre Tarde, Pierre Montebello (2003: 152) muestra que el mismo argumento vale para la extensión y para el "éxito" de las mónadas. "[Tarde] concebía el éxito de una invención como una contaminación capaz de ganar *poco a poco* los confines de un territorio inmenso. Es lo que pasó con la materia, puesto que unos átomos triunfantes supieron *expandir* su influencia atractiva sobre todas las nebulosas. *Formaron ese medio físico* que se extiende al espacio infinito, rompieron el equilibrio primitivo de las cosas, impusieron por doquier la ley de la atracción. El estrato físico es resultado de una dominación política, de la *supremacía de un deseo* sobre el conjunto de las mónadas. […] La imagen de lo político suplanta aquí a lo teológico" (el destacado me pertenece).

[184] La disposición de las entidades según sus dimensiones en el interior de una *res extensa* no se corresponde con ninguna experiencia real, aunque haya terminado por confundirse con la imagen científica del mundo gracias a films como *The Powers of Ten* de Philip Morrison (1982).

[185] A tal punto que la idea de *commons* hoy en día parece una extraña novedad (Dardot y Laval, 2014). Sobre la historia de esta efectivamente trágica pérdida de referencias, véase el notable Locher (2013).

[186] La cita exacta es como sigue: *Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism. We can now revise that and witness the attempt to imagine capitalism by way of imagining the end of the world* [Alguien dijo una vez que es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Ahora podemos revisar esta aseveración y ser testigos del intento de imaginar el capitalismo por medio de imaginar el fin del mundo] (Jameson, 2003).

[187] Durante esa famosa estadía que también resultó en la escritura de *Frankenstein* por Mary Shelley. Es agradable constatar que, si esta celebérrima pareja escribió tanto durante dicha estadía, es también porque la erupción del volcán Tambora en Indonesia [la mayor erupción volcánica jamás registrada] había transformado las vacaciones de 1816 en un verano atroz…

[188] La frase original es *so that the course of nature is conceived as being merely the fortunes of matter in its adventure through space* (Whitehead, 1998). Recordémoslo: hay que elegir entre materia y materialidad.

Cuarta conferencia

El Antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo

El Antropoceno: una innovación • *Mente et Malleo* • Un término discutible para una época incierta • La ocasión ideal para desagregar las figuras del Hombre y de la Naturaleza • Sloterdijk o el origen teológico de la imagen de la Esfera • La confusión de la Ciencia y del Globo • Tyrrell contra Lovelock • Los bucles de retroacción • Por fin, otro principio de composición • *Melancolía* o el fin del Globo

Supongo que durante los seis primeros meses de 2012 no fuimos demasiados quienes esperamos con gran impaciencia las conclusiones del XXXIV Congreso Internacional de Geología que se realizaría durante el verano en Brisbane (Australia).[189] Debo confesar que, hasta esa fecha, no era mi costumbre seguir el trabajo de ese eminente cuerpo académico –incluso aunque su divisa un tanto nietzscheana, *Mente et Malleo* ("Con el pensamiento y el martillo"), ¡habría podido aplicarse muy bien a mi propia profesión!–. Si lo hice aquel año, fue porque, como todo el mundo, yo esperaba que la Comisión Internacional sobre la Estratigrafía, o, para ser más precisos, el grupo de trabajo de la Subcomisión sobre la Estratigrafía del Cuaternario, presidido por el doctor Jan Zalasiewicz de la Universidad de Leicester, decidiera por fin definitivamente cuál es la época en la que nos encontramos.

Definir una época de la historia, y hacerlo oficialmente, ¡no es poca cosa! ¿Iban a declarar que la Tierra había entrado en una nueva época, o no

(Bonneuil y Fressoz, 2013)?[190] Y en caso afirmativo, ¿en qué fecha precisa? Había mucho en juego: por primera vez en la geohistoria, se iba a declarar solemnemente que la fuerza más importante que moldea la Tierra es la de la humanidad tomada *en bloque y como un único conjunto*. De allí el nombre propuesto, el de Antropoceno (*-ceno* por "nuevo", *antropo-* por "humano"). ¿El *Zeitgeist* decidido por una subcomisión? Comprenderán por qué el suspenso me resultaba intolerable…[191]

Como me esperaba algo solemne, me decepcioné un poco al leer el informe de la reunión de Brisbane:

> El grupo de investigación considera *por el momento* al Antropoceno como una *posible época* geológica, es decir, situada al mismo nivel jerárquico que el Pleistoceno y el Holoceno, lo que implica que está situada en el Período Cuaternario, pero que *el Holoceno ha terminado*…[192]

"Posible" no es muy enfático; en cambio, declarar que ya no vivimos en el Holoceno, eso sí que es más radical, puesto que es precisamente en estos once mil años de relativa estabilidad entre dos glaciaciones que la humanidad, o más exactamente las civilizaciones, pudieron desarrollarse.[193] Mientras nos hallábamos en el Holoceno, la Tierra permanecía estable y en segundo plano, indiferente a nuestras historias. Era, si puede decirse así, *business as usual*. En cambio, si "el Holoceno ha terminado", es prueba de que hemos entrado en un nuevo período de inestabilidad: la Tierra se vuelve sensible a nuestra acción y nosotros, los humanos, ¡nos convertimos un poco en geología!

Semejante decisión requiere, podemos comprenderlo, que uno lo piense dos veces. Si la estratigrafía revolucionó la historia de la Tierra es en parte gracias al cuidado con el cual los geólogos tratan las cuestiones de nomenclatura. No se trata pues de dejar que cualquiera decida, al tuntún, el nombre del primer estrato de roca con el que tropieza. El informe continúa:

> *Grosso modo*, para ser aceptado como término técnico, el "Antropoceno" debe ser a) científicamente justificado (es decir

> que la “*señal* geológica actualmente producida por estratos en formación debe ser suficientemente *oída, clara y distinta*), y b) *útil* a la comunidad científica como término técnico. En lo que respecta a b) el término extraoficial Antropoceno se ha revelado ya muy útil para la *comunidad de investigación sobre el cambio climático* y continuará de tal modo siendo utilizado, pero queda por determinarse si la *tecnicización* en la Escala de los tiempos geológicos puede tornarlo más útil o extender su utilidad a las otras comunidades científicas, como la comunidad de los geólogos (Informe INQUA, 2011).

Hacer prosperar la proposición de un nombre para una época geológica en medio de la burocracia de la Sociedad Internacional de Geología es tan tortuoso como hacer pasar una ley por las comisiones de un Parlamento o promover la beatificación de un santo ante la diplomacia vaticana. E incluso si los estratígrafos concordaran en otorgar a la humanidad un papel decisivo, aún sería preciso que se pongan de acuerdo sobre la fecha y sobre el hito que permitirán a todos los especialistas, en todo el mundo, reconocerlo en las rocas:

> El comienzo del Antropoceno se estima generalmente alrededor del año 1800, cuando comenzaba la Revolución Industrial en Europa (sugerencia original de Crutzen);[194] se han propuesto otros candidatos potenciales para las fronteras del tiempo, ya sea en fechas anteriores (durante e incluso antes del Holoceno) o más tarde (por ejemplo, al comienzo de la era nuclear).[195] Un “Antropoceno” técnico podría definirse ya sea en referencia a un punto particular en un estrato, es decir un Punto Estratotípico Mundial (PSM [por su sigla en inglés]), conocido en la lengua común bajo el nombre de “clavo de oro” [*golden spike*]; o por una frontera temporal oficial (una Época Global Estratigráfica Estándar).

Una marea de cuestiones técnicas sigue impidiéndonos saber con certeza si el Holoceno ha terminado y si este Nuevo Régimen Climático detectado en las conferencias precedentes posee un correlato en las rocas. Es que yo había olvidado que los geólogos tienen la costumbre de tomarse su tiempo y de hablar en millones y decenas de millones de años. ¡Por ejemplo, les llevó más de medio siglo decidir acerca de la Era Cuaternaria! Por eso, indiferentes a la presión ejercida por los profanos como yo, que querían saber con certeza si la noticia era oficial o no, ellos escribieron tranquilamente en su conclusión que habían debido diferir su votación final al menos cuatro años (¡!).

> El grupo de investigación se ha candidateado a financiamientos para que las discusiones y el trabajo en red puedan proseguir, y espera alcanzar un consenso, en lo que concierne a la formalización, durante el Congreso Internacional de Geología de 2016.

Nótese el despreocupado verbo "esperar" un consenso, así como la irritante costumbre de los investigadores de pedir siempre más subvenciones.[196] Comprenderán ustedes mi decepción: ¡como si tuviésemos todo el tiempo del mundo para decidir la fecha que pone sobre los hombros de los humanos la responsabilidad por haberse convertido en una fuerza geológica!

Mientras esperamos esa decisión, las investigaciones del grupo de trabajo animado por Zalasiewicz ofrecen a quien guste leerlas un apasionante ejemplo de esa redistribución de las posibilidades de actuar que estamos siguiendo de conferencia en conferencia. He aquí esa zona metamórfica que en verdad he procurado señalar más arriba: todas las actividades humanas se encuentran metamorfoseadas en formas geológicas; todo aquello que llamábamos el sócalo rocoso comienza a humanizarse –¡en todo caso, a llevar la huella de los humanos con su *look* salvajemente modificado!–. Ya no se trata de paisaje, de ocupación de suelos ni de impacto local. En adelante, la comparación se establecerá con la escala de los fenómenos terrestres. A fuerza de crecer en energía, la civilización humana "gira", por así decir, a diecisiete teravatios, las veinticuatro horas del día, lo que

equivale a la energía de los volcanes o los tsunamis, ciertamente más violentos pero durante períodos de tiempo más breves. Algunos cálculos terminan incluso por comparar la potencia de transformación humana con la de las placas tectónicas.[197]

Todo sucede como si los estratígrafos, trasladándose con la imaginación a tiempos futuros, hiciesen un ejercicio mental que, al observar las capas de rocas que comienzan a acumularse, les permitiera deducir retrospectivamente qué aconteció en la época llamada "de los humanos".[198] En efecto, en las rocas se ve todo: la modificación de la sedimentación de los ríos por obra de las represas; los cambios de acidez de los océanos; la introducción de productos químicos antes desconocidos; las variopintas ruinas de vastas infraestructuras que no se parecen a nada de lo que las precede; los cambios en el ritmo y la naturaleza de la erosión; las variaciones en el ciclo del hidrógeno; el incremento continuo del CO_2 atmosférico, sin olvidar la brusca desaparición de las especies vivientes en el curso de lo que los biólogos se resignan a llamar la "sexta extinción" (Zalasiewicz y otros, 2015). Todo se revela con más legibilidad en los sedimentos que en las explosiones atómicas, las cuales, a partir del 16 de julio de 1945, se muestran como serias candidatas a ese famoso "clavo de oro", fácil de detectar en el mundo entero, y que, por la claridad de la señal radiactiva, podría lograr un consenso entre todos los geólogos.

Pasemos a lo más fascinante: a lo largo de los siglos XIX y XX habríamos hallado cada ítem de esta lista en los relatos que se vanagloriaban de las fabulosas hazañas del Hombre que transforma la Tierra para dominarla mejor. Con la salvedad de que hoy en día el tono ya no es triunfal, y de que ya no se trata en absoluto de "dominar" la naturaleza, sino de buscar en las ruinas sedimentarias la huella de un *devenir-piedra* de los humanos de antaño. Como en una nueva dialéctica del amo y del esclavo, los rasgos del uno y del otro han terminado por confundirse. *Antropo*morfismo de las zonas críticas, *petro*morfismo de los humanos. En cualquiera de los casos, fusión de las fuerzas geohistóricas en lo que de veras se asemeja al caldero de una bruja.

La cosa sería divertida si no fuese tan dramática, pero lo que más hace vacilar a los miembros de la subcomisión es la mezcla de escalas de tiempo a las que deben enfrentarse. ¿Recuerdan que en el colegio nos pedían que

nos quedáramos boquiabiertos ante el *ritmo lento* de los tiempos geológicos? Mientras que nosotros ni siquiera podíamos representarnos nuestros veinte años, nuestros profesores se mecían los cabellos buscando buenos procedimientos pedagógicos que pudieran abolir la distancia indefinida que nos separaba de la era de los dinosaurios o de la época de Lucy.[199] Y de repente, dando un giro de ciento ochenta grados, vemos a los geólogos perplejos ante el ritmo rápido de la historia geohumana; un ritmo que los obliga a partir su "clavo de oro" en un segmento de doscientos o incluso de sesenta años (según se elija una frontera temporal corta o muy corta para delimitar el surgimiento del Antropoceno). ¡La fórmula "tiempo geológico" es utilizada ahora para un acontecimiento que pasó más rápido que la Unión Soviética! Como si la distinción entre la historia y la geología hubiese desaparecido repentinamente, los ciclos del carbono y del hidrógeno adquieren tanta importancia en la escala cósmica como las últimas glaciaciones o el proyecto Manhattan.[200]

Dejemos que los especialistas de la estratigrafía se tomen su tiempo y esperemos pacientemente a que decidan. Dada la importancia de lo que está en juego, ¡no podemos guardarles rencor por pedir algo de plazo para ajustar esta aceleración del tiempo, recobrando el paso lento, con pompa y circunstancia propias de la burocracia académica!



Lo que hace del Antropoceno un hito excelente, un "clavo de oro" claramente detectable tanto más allá de la frontera de la estratigrafía, es que el nombre de este período geohistórico puede convertirse en el concepto filosófico, religioso, antropológico y, como muy pronto veremos, político más pertinente para comenzar a apartarse de una vez por todas de las nociones de "Moderno" y de "modernidad".

Me resulta maravilloso que este oxímoron de la geología y la humanidad sea producto de las arduas reflexiones de geólogos serios que, hasta no hace mucho tiempo, eran totalmente indiferentes a los giros inesperados de las investigaciones en ciencias humanas. Ningún filósofo posmoderno, ningún antropólogo, ningún teólogo liberal, ningún pensador político habría osado

ponderar la influencia de los humanos *con la misma escala* que los ríos, los volcanes, la erosión y la bioquímica. ¿Qué "constructivismo social", resuelto a mostrar que los hechos científicos, las relaciones de poder, las desigualdades entre los sexos no son "sino" episodios históricos fabricados por los humanos, se habría atrevido a decir lo mismo de la composición química de la *atmósfera*? ¿Qué crítico literario habría oído los principios de la deconstrucción de los textos en los estratos de sedimentos que revelan en todos los deltas del planeta las huellas irrefutables de la *erosión* de origen humano?[201]

En el momento mismo en que se ponía de moda hablar del "posthumano" adoptando el tono hastiado de aquellos que saben que el tiempo del humano ha sido "superado", el "Ánthropos" está de regreso –y de regreso para vengarse– gracias al trabajo empírico ingrato de aquellos de cuya incultura les gusta burlarse a los intelectuales, tratándolos de simples "naturalistas". Lo que los diversos campos de las humanidades, a pesar de su sofisticación, obsesionados por la defensa de la "dimensión humana" contra la "ilegítima usurpación" de la ciencia y los riesgos de una "naturalización" excesiva, no podían detectar es a los *historiadores de la naturaleza*, a quienes les corresponde haberla sacado a la luz.[202] Al dar una *dimensión* totalmente nueva a la noción misma de "dimensión humana", son ellos quienes proponen el término más radical para poner fin al antropocentrismo así como a las antiguas formas de naturalismo, recomponiendo completamente el papel del agente humano. La revista *The Economist* dio en la tecla cuando hizo su portada, en 2011, con el eslogan *Welcome to the Anthropocene!*[203]

A la vista de este avance conceptual, los geocientíficos merecen un respetuoso homenaje. Esta profesión se ha ganado sobradamente su divisa *Mente et malleo*, ya que ha sido gracias al inteligente manejo de ese martillo que hemos llegado a tomar conciencia de que nuestros más preciosos valores, cuando los golpeábamos con destreza, ¡sonaban más bien a hueco! Ya no me sorprendo de que Deleuze y Guattari, finos conocedores del "filósofo del martillo", hayan tenido la preciencia de esbozar una "geología de la moral".[204]

No hace falta decir que este estremecimiento en las definiciones mismas de las categorías mejor establecidas fue inmediatamente incomprendido. Y por la misma razón que fueron ahogados con sarcasmos los esfuerzos de

Lovelock por arrancar a su Gaia de la antigua idea de “naturaleza”. El formato Naturaleza/Cultura es tan potente que se precipitaron a interpretar el Antropoceno como la simple superposición –incluso la reconciliación dialéctica– de la “naturaleza” y la “humanidad”, cada una tomada como un bloque; o incluso como un vasto complot de los científicos para “naturalizar” a la humanidad metamorfoseándola en una estatua de piedra; o, a la inversa, como una indebida politización de la Ciencia.[205] Me parece más interesante procurar acoger esta innovación venida de los científicos en lugar de enterrarla enseguida con una enésima crítica de la naturalización, a riesgo de perder así la ocasión de comprender el Nuevo Régimen Climático.

Por suerte, también la prestigiosa revista *Nature*, cuatro años después de *The Economist*, hace su portada sobre el Antropoceno.[206] Uno de los dibujos que propone en su *dossier* ofrece una excelente ocasión para averiguar si somos o no capaces de echar vino nuevo en odres nuevos. La ilustración de uno de los artículos utiliza el conocido principio de figuración llamado “efecto Arcimboldo” (AA.VV., 1987) y en ella las ciencias de la Tierra ofrecen temas para redibujar un rostro, todavía reconocible.



Figura 4.1. *Nature*, 11 de marzo de 2015. © Jessica Fortner

Podemos valernos de esta imagen como test de personalidad: ¿ve usted en él la petrificación de un rostro humano o al contrario, una antropización de la Naturaleza? A primera vista, se trata más bien de un híbrido. Sin embargo, si uno mira desde más cerca, nada encaja ya en la distribución mucho más confusa de los rasgos: ¿se trata de las vendas de una momia, de escarificaciones, de pinturas de guerra, de tatuajes, de cortes pedológicos o bien de una mezcla del apócrifo "mapa de Ternura" y de un inventario geológico para dar forma a un gigante colosal que se prepara a torcernos el brazo para invitarnos a un nuevo Festín de piedra? La revista *Nature* demuestra hasta qué punto no entiende nada, ya que titula su *dossier*: "The

Human Age”, cuando antes bien se trata, obviamente, ¡de anunciar con fanfarrias su desaparición! Por mi parte, advierto en ello la atracción que ejerce sobre los periodistas y los ilustradores esa zona metamórfica que hemos aprendido a reconocer y que nos lleva, poco a poco, por debajo y más allá de las figuraciones superficiales, a otra redistribución de las formas acordadas a los humanos, a los colectivos, a los no humanos y a las divinidades.



Incluso si ningún voto de las instituciones competentes de la Asociación Internacional de Geología termina por decidir que el Antropoceno es en efecto la época oficial en la que nos encontramos, realmente vale la pena aprovechar la ocasión para seguir el trabajo de progresiva *desagregación* de todos los ingredientes que participaban, en el Antiguo Régimen Climático, en la figuración conjunta de los humanos y de las cosas.

Hay algo que es seguro, y es que el antiguo papel de la “naturaleza” se halla completamente redefinido. El Antropoceno dirige nuestra atención hacia mucho más que una “reconciliación” de la naturaleza y la sociedad, en un sistema más grande que sería unificado por una u otra. Para obrar semejante reconciliación dialéctica, habría que haber aceptado la línea divisoria entre lo social y lo natural: el Míster Hyde y el Doctor Jekyll de la historia moderna (dejo para ustedes la tarea de decidir cuál es Jekyll y cuál es Hyde…). Pero el Antropoceno no “supera” esa división: la rodea enteramente. Las fuerzas geohistóricas *ya no son las mismas* que las fuerzas geológicas a partir del momento en que se han fusionado en múltiples puntos con la acción humana. Allí donde se trataba de un fenómeno “natural”, encontramos el “Ánthropos” –al menos en la región sublunar, que es precisamente la nuestra–, y allí donde uno se adhiere a los pasos de lo humano, descubrimos modos de relación con las cosas que antes habían estado situados en el campo de la naturaleza. Por ejemplo, al seguir el ciclo del hidrógeno, ¿dónde vamos a colocar la biografía de Franz Haber y la química de las bacterias de las plantas (Bensaude-Vincent y Stengers, 1992)? Al trazar el ciclo del carbono, ¿quién sería capaz de decir cuándo

entra en escena Joseph Black y cuándo se bajan de este carrusel los químicos (Archer, 2010)? Incluso al seguir el curso de los ríos, uno encontrará en todas partes la influencia de los humanos (Williams y otros, 2015). Y en Hawái tropezamos con rocas hechas en parte de lava y en parte de ese recién llegado que es el plástico, ¿cómo vamos a desempatar entre el hombre y la naturaleza?[207]

Para cada uno de los antiguos objetos del mundo natural, ciclos como estos obligan más bien a sentir el efecto del dedo que recorre una cinta de Moebius. Poco a poco nos vemos forzados a *redistribuir* enteramente lo que antaño se llamaba natural y lo que se llamaba social o simbólico. ¿Recuerdan esa brecha que concebíamos como infranqueable entre la geografía "física" y la antropología "cultural"? La división entre las ciencias sociales y naturales se ha difuminado por completo. Ni la naturaleza ni la sociedad pueden entrar intactas en el Antropoceno, esperando ser tranquilamente "reconciliadas". Sucede con la Tierra entera lo que pasó en los siglos precedentes con el paisaje: su artificialización progresiva vuelve la noción de "naturaleza" tan obsoleta como la de *wilderness* [vida salvaje] (Cronon, ed., 1996, Szerszynski, 2012)

Pero la desagregación es más radical todavía por parte de los antiguos humanos. He ahí la ironía de otorgar el rostro tradicional del Ánthropos a una figuración tan nueva.[208] En efecto, sería absurdo considerar que existe un ser colectivo, la sociedad humana, que sería el nuevo *agente* de la geohistoria, como en otra época lo fue el proletariado. Frente a la antigua naturaleza –ella misma recompuesta–, literalmente no hay *nadie* de quien podamos decir que sea *responsable*. ¿Por qué? Porque no hay ningún medio para *unificar* al Ánthropos en tanto que actor dotado de alguna consistencia moral o política, al punto de encargarle que sea el personaje capaz de desempeñar un papel en esta nueva escena global.[209] Ningún personaje antropomorfo puede participar en el Antropoceno, y allí reside todo el interés de la noción.

En efecto, hablar del "origen antrópico" del calentamiento climático global no tiene ningún sentido si entendemos por "antrópico" algo como la "especie humana". ¿Quién puede pretender hablar de lo humano en general, sin suscitar inmediatamente mil protestas? Voces indignadas se elevarán para decir que no se consideran de ninguna manera responsables de estas acciones a escala geológica; ¡y tendrán razón! Las naciones indígenas en el

corazón de la selva amazónica no tienen nada que ver con el "origen antrópico" del cambio climático –a menos que los políticos en campaña electoral les hayan repartido motosierras–. Ni tampoco los pobres de las villas de emergencia de Bombay, cuyo único sueño es tener una huella de carbono más importante que la que deja el hollín de sus fogones improvisados.[210] Tampoco el obrero obligado a recorrer largos trayectos en auto porque no ha podido encontrar una vivienda a precio accesible cerca de la fábrica donde trabaja: ¿quién se atrevería a avergonzarlo por su huella de carbono?

Por eso, y a pesar de su nombre, el Antropoceno no es una extensión inmoderada del antropo*centrismo*, como si pudiésemos enorgullecernos de haber sido cambiados definitivamente por una suerte de Súperman que vuela con su traje azul y rojo. Es más bien el humano como agente unificado, como simple entidad política virtual, como concepto universal, el que debe descomponerse en varios *pueblos* distintos, dotados de intereses contradictorios, de territorios en lucha, y convocados bajo los auspicios de entidades en guerra –para no decir de divinidades en guerra–. ¿El *Ánthropos* del Antropoceno? Es Babel *después* de la caída de la torre gigante. ¡Por fin lo humano ya no es unificable! ¡Por fin ya no está fuera del suelo! ¡Por fin no está fuera de la historia terrestre!



Lo que nos impide sacar partido de esta desagregación de las figuras tradicionales es una imagen del pensamiento que había permanecido intacta a lo largo de toda la historia de la filosofía, la idea de una *Esfera* que podía permitirle a cualquiera "pensar globalmente" y llevar sobre sus espaldas el peso del *Globo*: esa extraña obsesión occidental, que es el verdadero "lastre del hombre blanco". En otros términos, debemos poner fin a lo que podría llamarse la "maldición de Atlas". Recordemos que Atlas es uno de los Titanes, uno de los monstruos que fueron engendrados a partir de la sangre de aquel a quien Gaia había planeado asesinar (quiero decir la Gaia mitológica que hemos encontrado en la conferencia previa, aquella de la

que Hesíodo hizo un retrato, la diosa más antigua que todos los dioses olímpicos).[211]

Para aligerar nuestros hombros de ese peso excesivo, tenemos que permitirnos un poco de *esferología*, esa disciplina fascinante inventada de principio a fin por Peter Sloterdijk (2010) en su descomunal estudio en tres volúmenes sobre las envolturas indispensables para la perpetuación de la vida. Sloterdijk generalizó la noción de *Umwelt* introducida por Von Uexküll (1965) a todas las burbujas, todos los recintos, todas las envolturas que los agentes han tenido que inventar para hacer la diferencia entre su interior y su exterior. Para aceptar semejante expansión, hay que considerar todas las cuestiones tanto filosóficas como científicas suscitadas como partes integrantes de una definición mucho más amplia de la *inmunología* considerada por Sloterdijk, ni como ciencia humana ni como ciencia natural, ¡sino más bien como la primera disciplina *antropocénica*!

Sloterdijk es un pensador que se toma las metáforas en serio y vivencia plenamente su peso de realidad… ¡durante centenares de páginas si es necesario, como buen alemán que es! Su problema inmunológico es detectar cómo una entidad, cualquiera que sea, se protege de la destrucción construyendo una suerte de medio interior bien controlado que le permite crear alrededor de sí una membrana de protección. Él plantea esta pregunta en todas las escalas, con una obstinación encarnizada. Incluso cuando pesca a su maestro Heidegger en falta por no haber respondido a la siguiente pregunta: “Cuando usted dice que el *Dasein* es ‘arrojado en’ el mundo, ‘en’ qué es arrojado en realidad? ¿Cuál es la composición del aire que respira en él? ¿Cómo se controla allí la temperatura? ¿Qué tipo de materiales compone los muros que protegen el *Dasein* de la sofocación? En una palabra, ¿cuál es el *clima* de su condición atmosférica?”. Son exactamente las preguntas esenciales en cuya respuesta de suficiente precisión los filósofos y los científicos de todas las tendencias y de toda especie jamás se han puesto de acuerdo.

Para Sloterdijk, la singularidad completa de la filosofía, de la ciencia, de la teología y de la política occidentales es la de haber insuflado todas las virtudes en la figura de un Globo –con G mayúscula– sin conceder la más mínima atención a la manera en que podía ser construido, conservado, mantenido y habitado. Se supone que El Globo incluye todo lo que es verdadero y bello, incluso si es una imposibilidad arquitectónica que se

derrumbará desde el momento en que uno considere seriamente cómo y por dónde *se mantiene en pie* y sobre todo *cómo se lo transita*.

Sloterdijk plantea una pregunta arquitectónica muy simple, muy humilde, una pregunta tan material como la de los geólogos con su martillo: "¿Dónde reside usted cuando dice que tiene una 'visión global' del universo? ¿Cómo se protege usted de la aniquilación? ¿Qué ve? ¿Qué aire respira? ¿Cómo se calienta, se viste, se alimenta? Y si no puede satisfacer estas necesidades fundamentales de la vida, ¿cómo es posible que pretenda seguir hablando de todo lo que es verdadero y bello, como si usted ocupara alguna escala moral más elevada?". Sin especificar su sistema de climatización, los valores que usted intenta defender probablemente ya están muertos, como unas plantas que han estado guardadas en el interior de un invernáculo sobreexpuesto al sol. En las manos de Sloterdijk, más todavía que en las de Lovelock, las nociones de homeostasis y de control climático adquieren una dimensión todavía más metafísica. ¡Eso es lo que se llama tomarse la atmósfera en serio! Es eso, también, el Nuevo Régimen Climático.

Desde el momento en que se plantean preguntas tan elementales, se vuelve muy improbable que se pueda ver nada desde Sirio. Nadie ha vivido jamás *en* el universo infinito. E incluso, nadie ha vivido jamás "*en* la Naturaleza". Aquellos que se espantan de vagar por el universo infinito siguen mirando un pequeño globo de una superficie de dos o tres metros cuadrados desde su cálido gabinete terrestre bajo la confortable luz de una lámpara.[212] En lugar de decir: "El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta", Pascal habría debido decir: "El murmullo de los instrumentos confinados en estos espacios limitados me apacigua tanto como me instruye". Cuando los epistemólogos pretenden que podemos vivir "en la Naturaleza", lo que realmente hacen es lo que para Sloterdijk equivale a imaginar un acto criminal de destrucción: romper todas las envolturas protectoras necesarias para la función inmunológica de la vida (y la vida, para él, es tanto la biología como la sociología y la política).

Cualquier pensamiento, cualquier concepto, cualquier proyecto que ignora que las frágiles envolturas son necesarias porque posibilitan la existencia equivale a una *contradictio in terminis*. O más bien, una contradicción en la arquitectura y el dibujo: ya no tiene las condiciones atmosféricas, climáticas, que tornarían viable esa existencia misma. Intentar vivir en semejante utopía sería como intentar salvar todos nuestros preciosos datos

en la Nube –perdón, en *the Cloud– sin haber invertido previamente* en una buena provisión de computadoras y torres de refrigeración.[213] Si quieren ustedes seguir utilizando las palabras “racionales” y “racionalistas”, muy bien, pero entonces tómense también el trabajo de concebir los espacios enteramente equipados donde se supone que puedan habitarlos, respirar, sobrevivir, equiparse y reproducirse. El materialismo sin control climático es otra forma de idealismo.

Así, página tras página, Sloterdijk rematerializa de una manera nueva lo que es estar *en* el espacio, *sobre* esta Tierra, ofreciéndonos la primera filosofía que responde directamente a las exigencias del Antropoceno de traernos otra vez a la Tierra.

Lo que me interesa particularmente es que, en mitad de su segundo volumen, el autor consagra un centenar de páginas a una meditación que se titula *Deus sive Sphaera* [Dios, es decir, la Esfera]. El punto es delicado, pero, como veremos a continuación, permite despejar la principal dificultad común a las ciencias y a las humanidades cuando abordan la cuestión del superorganismo.

La pequeña fisura, que es, a mis ojos, lo primero a señalar, deriva del bifocalismo no resuelto de esa imaginería cristiana de la época precopernicana, aquella que ya encontramos con Galileo.[214] Lo que parece un simple defecto técnico en el dibujo desestabiliza en realidad toda la arquitectura de la cosmología occidental. A pesar de la imposibilidad práctica que los teólogos tienen de dibujarlos juntos, se esforzaron por hacer coincidir dos tipos de globos: uno teocéntrico, el otro geocéntrico. Cuando situamos a Dios en el centro, es inevitable que la Tierra sea expulsada a la periferia y que gire alrededor de Él. A primera vista eso no parece muy embarazoso puesto que se da a nuestro planeta un rol modesto y, justamente, *periférico*. Pero el problema se complica si se coloca la Tierra en el centro, con el Infierno situado en el medio, bajo el mundo sublunar: entonces *es Dios* quien es expulsado a la periferia. Este posicionamiento es más difícil de ser aceptado: Dios, para la teología racional, ¡no puede ser periférico! ¿Cómo es posible, pregunta Sloterdijk, construir toda una cosmología con dos centros contradictorios, uno que gira alrededor de Dios, mientras que el otro gira alrededor de la Tierra?

Durante dos milenios, según nos explica Sloterdijk, este pequeño defecto arquitectónico no les plantea ningún problema ni a los teólogos, ni a los

artistas, ni a los místicos.

> El bifocalismo de la "imagen del mundo" debía ser mantenido en latencia, sin que se entablara diálogo explícito alguno sobre las contradicciones entre el sitio geocéntrico y el sitio teocéntrico de la proyección en el seno de la burbuja ilusoria de la *philosophia perennis* (Sloterdijk, 2010: 417-418).

Tal vez esta filosofía sea eterna, pero completamente vacía en su burbuja de inexistencia. La maldición del Globo es tan potente que los teólogos dibujaron un dios cósmico en la forma de dos esferas bamboleantes sin preocuparse por su inverosimilitud arquitectónica. De Dante a Nicolás de Cusa, pasando por Robert Fludd a Athanasius Kircher, hasta los ilustradores modernos como Gustave Doré, el desfase sigue siendo a la vez patente y negado a cada instante. Aunque visualmente imposible, la dulce emanación de la gracia de Dios hacia la Tierra humana nunca ha sido cuestionada, incluso si nadie podía literalmente *dibujar* sus rayos místicos mediante líneas continuas a través de la falla que dividía los dos sistemas. Es por eso que no hay historia… y mucho menos geohistoria: desde el momento mismo en que la filosofía cree que piensa de manera global, se vuelve incapaz de concebir tanto el tiempo como el espacio.

•

Podrían ustedes alegar que no tenemos motivo alguno para conceder importancia a este defecto arquitectónico de la teología cristiana. Después de todo, la coherencia no es el fuerte de los espíritus religiosos, y una falla más en sus operaciones tiene pocas chances de ser advertida. Pero lo que me fascina en este descubrimiento es que la misma incoherencia se aplica exactamente a la arquitectura mediante la cual fue construida la *racionalidad*.

Lo que Sloterdijk detectó en el imaginario cristiano fue detectado con igual claridad por la historia de las ciencias en los escritos científicos. Eso

no tiene nada de sorprendente; es el mismo problema formulado dos veces –la primera en la historia de la religión, la segunda en la historia de la Ciencia, gracias a esta *translatio imperii* de la que existen tantos ejemplos y que consideraré más adelante–. Es tan imposible *situar* la Tierra como *estabilizar* el centro alrededor del cual se supone que gira la otra entidad. Recordemos cuán inestable ha sido siempre esa "revolución copernicana" que Kant pretende haber introducido en la filosofía: ¿cómo pudo convencernos de que hacer girar el Objeto alrededor del Sujeto humano podía pasar por un abandono del antropocentrismo? La metáfora está tan mal ajustada que ha sometido toda definición de lo "humano en la naturaleza" a unas oscilaciones que dan vértigo… y a algunos, náuseas. Para retornar al primer sentido de la palabra "revolución", es como si no hubiese centro estable alrededor del cual la Tierra pueda *girar*.

Cuando se trata de ciencia tal como se la lleva a cabo, de ciencia en acción, repentinamente los investigadores tienen que ponerse a hablar de su vida en el laboratorio. Los mismos científicos que levitaban desde Sirio son traídos de regreso a unos cuerpos terrestres de carne y hueso en lugares estrechamente situados. Cuando los físicos celebran a los grandes héroes de la ciencia, no vacilan en fijar una placa mural con, por ejemplo, un texto como este, hallado en Cambridge, y que me resulta francamente curioso:

> En este lugar, en 1897, en el antiguo laboratorio Cavendish, J. J. Thompson descubrió el electrón que luego sería reconocido como la primera partícula fundamental de la física y como la base de los enlaces químicos, de la electrónica y de la informática.[215]

Es difícil encontrar un conocimiento más *situado* que este: a partir de ese lugar totalmente determinado de la Free School Lane (convertida en el templo de la historia de las ciencias),[216] entre las manos de un gran científico, ¡se supone que los electrones se dispersaron con éxito para poblar todos los enlaces químicos y todas las computadoras! Pero un minuto más tarde, esos mismos físicos no tendrán escrúpulo en explicarle a uno cómo el espíritu de Stephen Hawking anda rondando el cosmos en diálogo íntimo con el Creador, ignorando ingenuamente que el espíritu de Hawking no se beneficia únicamente de un cerebro sino también de un

“cuerpo colectivo”, compuesto de una vasta red de computadoras, sillas, instrumentos, enfermeras, ayudantes y sintetizadores vocales que son necesarios para el desarrollo progresivo de las ecuaciones (Mialet, 2014). Esta concepción bifocal de la ciencia no permite reconciliar la “visión desde ninguna parte” con esos lugares muy particulares que son los salones de clase, las oficinas, las mesas de laboratorio, las centrales informáticas, las salas de reuniones, las expediciones y las estaciones de campo, allí donde los científicos deben instalarse cuando realmente tienen que *obtener* datos o realmente tienen que *escribir* sus artículos.

Las dos imágenes del mundo en la teología cristiana son tan irreconciliables como la imagen que representaría, por ejemplo, a la física del electrón presente *en todas partes* en el mundo, al mismo tiempo que se resguarda de manera segura *en* el laboratorio Cavendish de J. J. Thompson. La misma negación de semejante imposibilidad se nota entre los científicos y filósofos, exactamente en el mismo punto que en los teólogos y los místicos. Parafraseando a Sloterdijk, podría decir:

> La “burbuja ilusoria” de la *philosophia perennis* mantiene latente las contradicciones entre Naturaleza –centrada en el cosmos– y esa otra Naturaleza conocida por las ciencias centradas en el laboratorio. Esta contradicción torna todo diálogo explícito entre las dos visiones exactamente tan imposible como la reconciliación de las “imágenes del mundo” geo- y teocéntrica de la cosmología medieval.

Al seguir el examen que realiza Sloterdijk de la arquitectura de la Razón, notamos que el Globo no es aquello de lo que el mundo está hecho, sino más bien una obsesión platónica *transferida* a la teología cristiana y luego *depositada* en la epistemología política para dar una figura –pero una figura imposible– al sueño de un conocimiento total y completo.[217] Obra en esto una extraña fatalidad. Cada vez que uno piensa que el conocimiento es un espacio sin gravedad –y allí es donde los epistemólogos sueñan con residir–, inevitablemente adopta la forma de una esfera transparente que podría ser inspeccionada por un cuerpo sin cuerpo a partir de un lugar sin lugar. Pero una vez que se restaura el campo gravitacional, el conocimiento

pierde inmediatamente esta forma esférica mística heredada de la filosofía platónica y de la teología cristiana.[218] Los datos fluyen nuevamente en su forma original de fragmentos, a la espera de que se articule un relato.

Debido a este bifocalismo, son en igual medida inverosímiles los dos retratos de Atlas: el Atlas que supuestamente sostiene el mundo sobre sus hombros (sin ser capaz de mirarlo, como observa Sloterdijk), pero también aquel inventado por Mercator, el emblema perfecto de la revolución científica: un Atlas que, se supone, sostiene el cosmos entero entre sus manos como si fuese una pelota de fútbol (figura 4.2). Fusionando la imagen del sabio con la metáfora mucho más antigua de la mano de Dios, Mercator le dio una forma humana, la de un verdadero Súperman capaz de guardarlo todo en la palma de su mano. Pero si en verdad el globo es sostenido en la mano de algún humano de talla mediana, entonces, inevitablemente, es un mapa, un modelo, un *globo* en el sentido modesto y muy local de pequeño instrumento de papel maché que a muchos de ustedes, estoy seguro, les gusta hacer girar con un movimiento de sus dedos.[219]



Figura 4.2. Frontispicio del primer Atlas llamado “Mercator”. © Photo BL

Construir un globo es siempre reactivar un tema teológico. Incluso cuando se trata de esos altos establecimientos pedagógicos, un panorama, un geodo, un parque de atracciones, inventados por compiladores para dar una forma popular al conocimiento enciclopédico que han acumulado. Se lo puede ver con claridad cuando Patrick Geddes, el director de la Outlook Tower de Edimburgo,[220] debió hacer el panegírico de su amigo, el celebérrimo

Élisée Reclus, el geógrafo anarquista, que le había pedido que lo ayudara a dibujar el plano de un globo gigante que proyectaba construir para la Exposición Universal de 1900 en París a una escala de 1:100.000ª. El edificio habría sido casi tan alto como la Torre Eiffel y habría costado cinco veces más caro, para proyectar su sombra inmensa desde la orilla derecha del Sena.

> Más que un simple *modelo científico* en un instituto, este globo terrestre es la imagen misma, el *templo del planeta madre*, y su creador no es simplemente un profesor moderno instalado en su cátedra, sino un *gran sacerdote druida* que oficia en su círculo de piedras imponentes como un mago oriental que inicia en los *misterios cósmicos* […]. El mundo en su unidad tiene en adelante su base y su símbolo de la fraternidad de los hombres que lo pueblan; la ciencia es un arte, la geografía y el trabajo se han fusionado en un *reino de paz* y de buena voluntad (Reclus y Jankovic, 2012: 34; el destacado me pertenece).[221]

Todas las palabras cuentan aquí en esta relación entre el macrocosmos y el microcosmos, no solamente el extraño desplazamiento de “modelo científico” a “templo del planeta madre”, sino también de “profesor” a “gran sacerdote druida”, de la geografía a la profecía por mediación de la poesía. Y qué extraño es para nosotros, un siglo más tarde, oír celebrar la “fraternidad humana” y la “unidad del mundo” gracias a la construcción de un modelo reducido, un facsímil en miniatura, un Atlas de hierro y yeso. Una cosa es segura: hoy como ayer, surge la misma pregunta: ¿cómo podemos escapar a la carga excesiva del Globo?

Para poner fin a la fatalidad del Globo –lo que he llamado la maldición de Atlas–, hay que atenerse a la historia de las ciencias o a la esferología de Sloterdijk, observando que “global” es un adjetivo que puede, por cierto, describir la forma de una maquinaria local susceptible de ser inspeccionada por un grupo de humanos que la observan, pero *jamás el mundo mismo en el que se supone que está incluido todo*. Por grande que sea su talla, el mapa de las galaxias dispersadas a partir del Big Bang no es más grande que la *pantalla* sobre la que se pixela y colorea el flujo de datos del telescopio

Hubble. Contradiciendo la fórmula “pensar globalmente, actuar localmente”, nadie jamás ha podido pensar globalmente la Naturaleza –y mucho menos Gaia–. Lo global, cuando no es el análisis atento de un *modelo reducido*, nunca es más que un tejido de *globobadas*.

•

Ya se trate de la idea de Antropoceno, de la teoría de Gaia, de la noción de actor histórico como la Humanidad, o de la Naturaleza tomada como un todo, el peligro es siempre el mismo: la figura del Globo autoriza a saltar prematuramente a un nivel superior *confundiendo las figuras de la conexión con las de la totalidad*. Este peligroso deslizamiento no es algo exclusivo de los filósofos,[222] de los políticos, de los militares[223] o de los teólogos.[224] Obsesiona también a los científicos que quieren comprender el Antropoceno. No puedo resistirme al deseo de presentarles, a manera de prueba, un caso ejemplar que nos permitirá medir, una vez más, la pendiente que deben remontar autores como Lovelock o Zalasiewicz cuando procuran captar en qué sentido la Tierra retroactúa en las acciones humanas.

Hay libros que son admirables por la obstinación con la que malentienden su objeto: su incomprensión se advierte ya en el título: *Acerca de Gaia. Una investigación crítica de las relaciones entre Vida y Tierra*. Lo que vuelve tan notable el caso de Toby Tyrrell (2013) –profesor de ciencia del sistema Tierra en la Universidad de Southampton– es que pretende refutar en regla y de manera “estrictamente científica” la teoría de Gaia. Pero Tyrrell no puede presentar la hipótesis de Lovelock sin enseguida hacer de ese ser una cosa superior que *circundaría* la Tierra. Cosa curiosa, y sin que él lo sospeche ni por un segundo, ¡todos los fantasmas teológicos que Patrick Geddes atribuía a Élisée Reclus aparecen de inmediato bajo su pluma!

Cada capítulo resume muy pedagógicamente los resultados de las disciplinas atravesadas por la teoría de Gaia, y su conclusión final es que no puede discernirse la existencia de una totalidad que garantizaría la estabilidad del sistema. La tesis del autor es que Lovelock forzosamente se equivoca, puesto que no hay nada que permita asegurar que Gaia *protege* la

Vida sobre la Tierra, mientras que ella *debería consagrarse a eso* si realmente tuviese las virtudes de esa Providencia que Lovelock, según él, parece promover. Volvemos a encontrar el problema que ya hemos señalado en la conferencia previa: de comienzo a fin, Tyrrell imputa a Lovelock la idea de que Gaia es un sistema *superior* a las formas de vida que ella manipula. Ni por un segundo advierte que la innovación de Lovelock consiste justamente en no dejarse atrapar en la trampa de ese tropo habitual del Todo y las partes.

Pese a que el argumento es técnico, vale la pena seguir el modo en que un tema político ancestral –amalgama de la fábula de las abejas y de la Providencia divina–[225] viene a parasitar completamente la prosa de un investigador que por lo demás tendría razones muy respetables para oponerse a la teoría de Gaia… ¡si tan sólo fuese realmente la que propone Lovelock![226] La paradoja es que comienza por estar de acuerdo con la tesis principal:

> Lovelock pretende que la vida *modifica* el ambiente. La vida no es simplemente una *pasajera pasiva en el interior* de un ambiente determinado por procesos físicos y geológicos sobre los cuales ella no tendría ningún control. Las biotas no se han limitado simplemente a vivir y utilizar el ambiente terrestre, sino que además, tal es la proposición, han *modelado ese ambiente con el correr del tiempo*. […] No hay ninguna duda de que Lovelock *tiene razón* y muy pocos investigadores estarían en desacuerdo con él (Tyrrell, 2013: 113; el destacado me pertenece).

Antes de afirmar, hacia el final del libro:

> Por estas razones podemos concluir que la duración ininterrumpida de las condiciones favorables para la vida no prueba *la existencia de un termostato todopoderoso* y por ende no prueba la existencia de Gaia (2013: 198).

Conocemos la obsesión de los teólogos por probar la existencia de un *Dios todopoderoso*, ¿¡pero por qué diablos atribuir a Lovelock la idea de que él busca la prueba "de la existencia de un *Termostato Todopoderoso*"!? Sin ninguna duda, Tyrrell se ha dejado llevar por el Globo. Ciertamente, como hemos visto, también Lovelock habla de sistema de control, pero lo hace para desconfiar inmediatamente de las connotaciones peligrosas que conllevaría la metáfora técnica. Subrayemos aquí todo el peligro que existe para un actor científico en permanecer insensible a los tropismos de la prosa. Sin embargo es allí donde se revela mejor la regulación de las posibilidades de actuar. Lo que en efecto dice Lovelock:

> Describo Gaia *como* un sistema de control para la Tierra: un sistema de autorregulación *comparable* al conocido termostato de los aparatos de calefacción y de las cocinas. Yo soy inventor. Para inventar un dispositivo de regulación, encuentro *cómodo* avizorarlo *primero* en la forma de *imagen mental*. […] Hecho curioso, es extraordinariamente difícil explicar con palabras una invención que funcione. En muchos sentidos, al igual que una invención, Gaia es *difícil de describir* (Lovelock, 2001: 11; el destacado me pertenece).

Para Lovelock, Gaia no posee omnipotencia alguna; es una "imagen mental", una "comodidad", una "comparación" para intentar pensar, a la manera de un inventor –más dotado según él que un científico–,[227] algo que él reconoce de entrada como "difícil de explicar". Tyrrell permanece insensible a todas estas vacilaciones del lenguaje. Pero es justamente a través de todas esas vacilaciones como se establece la diferencia entre una visión ingenuamente teológica –esa que, pese a todo, Tyrrell pretende "científica"– y la versión profana, terrestre, innovadora de un Lovelock que busca, mediante los rodeos de su torpe prosa, captar algo que quiere abrirse camino, como la vida terrestre misma: lo que produce orden río abajo, sin depender no obstante de un orden previo río arriba. En la teoría de Gaia, tenemos a un *inventor* hablando de una *invención* difícil de describir.

> La idea más precisa que puedo dar es que Gaia es un *sistema evolutivo*, sistema compuesto, por una parte, de todos los objetos vivientes y, por otra, de su ambiente superficial –los océanos, la atmósfera y las rocas de la corteza terrestre–, estando las dos partes estrechamente *acopladas* e *indisociables*. Se trata de un "dominio emergente"; un sistema que emergió en el curso de la evolución *recíproca* de los organismos y de su ambiente a lo largo de miles de millones de años de vida sobre la Tierra. En este sistema, la autorregulación del clima y de la composición química *es enteramente automática*. *La autorregulación emerge a medida que el sistema evoluciona*. Lo que no implica ni previsión, ni anticipación, ni *teleología* (que sugieran un proyecto o una intención en la naturaleza) (2001: 11).

Difícil dejar más clara la ausencia de Providencia. Sin embargo, Tyrrell hace oídos sordos a semejantes sutilezas. Mientras todo el esfuerzo de Lovelock consiste en evitar todo lo posible la distinción en dos niveles –uno para las conexiones, el otro para la totalidad reguladora–, su adversario se lanza de cabeza a la peor metáfora cibernética que exista.

> La hipótesis Gaia es nada menos que osada y provocadora. Propone la existencia de una *regulación planetaria* por y para las biotas, donde la "biota" es la colección de toda la vida. Sugiere que la vida *ha conspirado para regular* el ambiente global *con la intención de* mantener sus condiciones más favorables (Tyrrell, 2013: 3).

Mientras el primero vacila, el otro tiene la certeza absoluta, creyendo poder dar, mediante esta ausencia de vacilación, ¡una lección de método científico al otro! Si existiese una regulación planetaria, la hipótesis Gaia sería muy poco "osada y provocadora", en todo caso no ameritaría una publicación: Dios el Creador, aquel que tiene desde siempre la forma de una Esfera, *has*

been there before! Lovelock procura no separar los dos niveles que Tyrrell impone como una evidencia inicial:

> Lovelock sugiere que la vida ha *tenido la mano sobre el timón* del control ambiental. Y que su intervención para regular el planeta ha sido tal que *ha promovido la estabilidad* y ha permitido las condiciones favorables para la vida (2013: 4).

El error de interpretación es flagrante, pues es justamente porque no hay ningún timón y por ende ningún timonel, patrón, capitán, ingeniero ni Dios que Gaia es una invención que todas las sutilezas de la ciencia deben intentar explicar. Pero lo más extraño es que Tyrrell no tiene objeción contra Gaia salvo por el hecho de que quiere confiar el timón a otro timonel, a otro capitán, a otro Dios providencial: ¡la Evolución! Mientras que Lovelock procura acoplar el ambiente y la evolución borrando la distinción entre ambos porque los organismos definen también en parte su ambiente, Tyrrell cree posible *oponer* Gaia y la Evolución.

> De hecho, el perfecto *fit* entre los organismos y su hábitat es más un testimonio del poder transformador *todopoderoso* de la evolución para moldear a los organismos que del *poder* de los organismos para transformar su ambiente de manera tal que sea más confortable para ellos (2013: 48).

Bonito caso de inversión de las figuras de la Totalidad: se supone que La Todopoderosa Evolución es plenamente natural; Gaia, peligrosamente providencial… Tyrrell no se da cuenta ni por un segundo de que esas dos figuras pueden sustituirse perfectamente la una con la otra. Mientras que cree escribir científicamente, cuando lo leemos nos parece estar en plena Teogonía: ¡los “poderes” de la Evolución en lucha por la supremacía contra los “poderes” de Gaia! O más bien en plena Teodicea, puesto que se trata de saber quién protege mejor contra el Mal en la Tierra: ¿es el Termostato Todopoderoso o la evolución darwiniana quien mejor favorece a aquellos que le son fieles? Tyrrell llega incluso a conminar a Lovelock a ceder, como

Leibniz, para probar que su Dios es inocente de los desórdenes que Él ha introducido aquí abajo.[228] La objeción es divertida, si consideramos que se trata de un autor que utiliza sin la menor vacilación el modelo neodarwiniano, ¡tomado este a su vez de la Mano Invisible del Mercado!

¿Acaso le busco la quinta pata al gato al acusar al pobre Tyrrell de ser un teólogo disfrazado? Sí, desde luego, pues todo depende justamente del hilo que la prosa narrativa permita ya sea seguir o cortar. Ciertamente, Lovelock no es ni filósofo, ni poeta, ni novelista, ni historiador, pero lucha contra algo que se resiste al pensamiento. Si capta la capacidad narrativa de la geohistoria es porque vacila y *se rectifica*. Tyrrell devora tan fácilmente las metáforas que no puede criticar una sino confiando en la otra, mientras que Lovelock desconfía de las metáforas que él mismo manipula con precaución, como el único medio para evitarlas poco a poco:

> Primero hemos explicado la hipótesis Gaia en términos *como* “la vida o la biosfera que regula o mantiene el clima y la composición de la atmósfera en los límites óptimos para ellas mismas”. Esta definición era *imprecisa*, es verdad. Pero ni Lynn Margulis ni yo mismo hemos sugerido jamás que la autorregulación planetaria *oculte* alguna intención […]. En las controversias sobre Gaia, a menudo es la *metáfora*, no la ciencia, la que es atacada. La “metáfora” es considerada como peyorativa: algo inexacto, y que parte de bases no científicas. En realidad, la ciencia auténtica está atiborrada de metáforas (Lovelock, 2001: 11).

Soy injusto al lanzar dardos a un naturalista cuando los defensores de las ciencias sociales, lo sé muy bien, no lo hacen mejor y saltan, sin vacilar ni por un segundo, al nivel global de la sociedad, apenas necesitan explicar cualquier conexión. Cuando hablan del “conjunto de la sociedad”, del “contexto social”, de la “mundialización”, esbozan una forma con sus manos ¡que nunca ha sido más grande que una calabaza de tamaño normal! Pero se trata del mismo problema cuando hablamos de la Naturaleza, de la Tierra, de lo Global, del Capitalismo o de Dios. Cada vez, suponemos la existencia de un superorganismo (Latour, 2006).[229] La trayectoria de estas conexiones es reemplazada de inmediato con una relación entre las

partes y el Todo de la cual se dice, sin pensarlo, que necesariamente es *superior* a la suma de las partes. Cuando forzosamente es *inferior* a ellas (Latour y otros, 2013). Más grande no significa más *englobante*, sino *más fuertemente conectado*. Jamás se es más provinciano que cuando se pretende tener una "visión global"… La escala no se obtiene por sucesivos encajes de esferas de diferentes tamaños –como en el caso de las muñecas rusas– sino por la capacidad de establecer relaciones más o menos numerosas y sobre todo recíprocas. La dura lección del actor-red según la cual no hay razón alguna para confundir una localidad *bien conectada* con la utopía del Globo vale para todas las asociaciones entre los vivos.

La razón por la cual la relocalización de lo global se ha vuelto tan importante es porque la Tierra misma ya no puede ser captada globalmente por nadie. Es la lección misma del Antropoceno. Desde el momento en que unificamos en una esfera terráquea la geohistoria, la reducimos a los límites del antiguo formato de la teología medieval, trasladada a la epistemología de la Naturaleza del siglo XIX, y vuelta a volcar en el molde del complejo militar-industrial del siglo XX,[230] aunque uno sea profesor de ciencias del sistema Tierra en la Universidad de Southampton… A pesar del unánime entusiasmo que ha suscitado, el celebérrimo "planeta azul" envenenó de manera sostenida el pensamiento. Es una imagen variopinta en la que se mezclan la cosmología antigua de los dioses griegos, la antigua forma medieval atribuida al Dios cristiano, la compleja red de adquisición de datos de la NASA, antes de ser proyectada dentro del panorama difractado de los medios de comunicación.[231] Lo que es seguro es que los habitantes de Gaia no son los que consideran al planeta azul como un Globo.

En cualquiera de los casos, en 2015 podremos sustraernos a la fascinación que la imagen de la Esfera ha ejercido desde los tiempos de Platón: la forma esférica redondea el conocimiento en un volumen continuo, completo, transparente, omnipresente, que enmascara la tarea extraordinariamente difícil de ensamblar los puntos de datos provenientes de todos los instrumentos y de todas las disciplinas. Una esfera no tiene historia, ni comienzo, ni fin, ni agujeros, ni discontinuidad de ninguna especie. No es una mera idea, sino el ideal mismo de las ideas. Aquellos que se jactan de pensar globalmente jamás se sustraerán a la maldición de Atlas: *Orbis terrarum Sphaera sive Deus, sive Natura*.

•

Digámoslo de otra manera: aquel que mira la Tierra como un Globo es tomado siempre por un Dios. Si la Esfera es aquello que anhelamos contemplar pasivamente cuando estamos cansados de la historia, ¿cómo apañárselas para trazar las conexiones de la Tierra evitando dibujar una esfera? Mediante un movimiento que vuelve sobre sí mismo, en forma de *bucle*. Es el único medio para trazar un camino entre las posibilidades de actuar, sin pasar por las nociones de partes y de Todo que sólo la presencia de un Ingeniero todopoderoso –Providencia, Evolución o Termostato– habría dispuesto. Es el único medio de volverse profano tanto en ciencia como en teología. Pero no nos precipitemos para identificar este movimiento, aquello que en la conferencia precedente he llamado esas *ondas de acción*, con bucles de retroacción en el sentido de la cibernética: ¡de inmediato regresaríamos al modelo con gobernalle, gobernante y gobierno mundial! (Pickering, 2011).

Comencemos por ese extraño bucle de reflexividad que recientemente los historiadores del ambiente destacaron con mucho énfasis: hablar de ecología en 2015 es repetir casi palabra por palabra lo que se decía en 1970, en 1950 e incluso en 1855 o en 1760[232] para protestar contra los estragos de la industrialización sobre la naturaleza. Venimos pasando este tema en *loop* desde el comienzo mismo del Antropoceno, versión 1780 (Fressoz, 2012). Sin embargo, eso no quiere decir que los historiadores cedan a su pecadillo de andar descubriendo siempre, para cada novedad, una plétora de precursores más o menos desconocidos. Es como si cada autor ecologista se viera llevado realmente a descubrir que hay "algo nuevo bajo el sol", pero ciñendo a las ideas previas aquello que querían decir; así, pese a todo, cuando se consideran las cosas a largo plazo, uno tiene la impresión de que no hay nada nuevo bajo el sol (Hamilton y Grinevald, 2015, McNeill, 2010). Nada sorprendente, dado que seguimos confiando al vocabulario del sempiterno Globo tanto nuestras angustias como nuestras esperanzas. Apelando al planeta azul, ¡no podemos más que dar vueltas!

Si los historiadores tienen razón al criticar a aquellos que pretenden, cada vez con el mismo entusiasmo, que acabamos de entrar en un período radicalmente diferente,[233] se equivocan al no ver que esta repetición

forma parte del fenómeno del que es preciso dar cuenta: por definición, la geohistoria jamás se deja pensar bajo la forma de una Esfera cuya forma englobante hubiésemos descubierto *de una vez por todas*. Es por eso que se trata, justamente, de una historia, y no de una "naturaleza". La historia, por su parte, sorprende y obliga a revisar todo cada vez. La impresión de repetición de lo mismo deriva de la forma del Globo, con el que cada uno intenta figurar aquello nuevo que le sucede. En cambio, el descubrimiento, una y otra vez estremecedor, de una conexión nueva y dramática entre posibilidades de actuar hasta aquí desconocidas, y en escalas cada vez más alejadas, según un ritmo cada vez más frenético, eso sí que es realmente nuevo. Dado que disuelve el pensamiento mismo del Globo observado desde lejos, el Antropoceno pone la historia en el centro de la atención.[234] En este sentido, a pesar de la crítica de los historiadores, ciertamente hay desde 1760, desde 1945, desde 1970, algo nuevo bajo el sol.[235] Si bien los bucles de reflexividad se parecen en la forma, su contenido, su ritmo, su extensión son diferentes cada vez. ¡Tal es la *insistencia* de Gaia!

La noción de globo y de pensamiento global contiene el inmenso peligro de unificar demasiado apresuradamente aquello que primero debe ser *compuesto*. Este problema es ante todo material: hay que dibujar un círculo antes de ser capaz de generar una esfera. También es empírico: sólo porque el barco de Magallanes regresó, sus contemporáneos pudieron fijar en sus mentes la imagen de una tierra esférica que ya conocían. Pero no es menos moral: sólo cuando sentimos que nuestra acción recae sobre nosotros comprendemos hasta qué punto somos *responsables* por ella. Como ha observado Sloterdijk (2006: 47 y ss.), sólo cuando los humanos ven la contaminación recaer sobre ellos comienzan a sentir que la Tierra realmente es redonda. O más bien, esa redondez de la Tierra conocida desde la más alta Antigüedad –pero cada vez superficialmente conocida– adquiere cada vez mayor verosimilitud a medida que aumenta el número de círculos mediante los cuales podemos lentamente circunscribirla. Así, el bucle que es necesario para dibujar cualquier esfera es pragmático en el sentido de John Dewey (1992 [1938]): uno debe sentir las consecuencias de su acción antes de ser capaz de representarse lo que uno realmente ha hecho y tomado conciencia del tenor del mundo que se le ha resistido.

Por eso es tan importante pasar del Globo a los bucles que se dibujan incansablemente de una manera cada vez más amplia y más densa. Sin el

observatorio de Charles Keeling (1998; ya lo hemos encontrado antes) en Mauna Loa y los instrumentos que detectan el ciclo del CO_2, *sabríamos* menos, quiero decir que *sentiríamos* con menos fuerza que la Tierra puede ser redondeada por nuestra propia acción. Y antes de eso, tuvimos que sentir el agujero en la capa de ozono gracias a la campaña a favor de los instrumentos Dobson (Grevsmühl, 2014: cap. VI), así como hubo que aprender a sentir la posibilidad del invierno nuclear gracias a los nuevos modelos de circulación atmosférica promovidos, en la época del holocausto nuclear virtual, por Carl Sagan y sus colegas.[236]

Eso es lo que está en juego en el Antropoceno. No es que de repente el pequeño espíritu humano deba ser teletransportado a una esfera global que, de todas maneras, sería demasiado vasta para su pequeña escala. Más bien se trata de que debemos deslizarnos, envolvernos en un gran número de bucles, de suerte tal que, progresiva, gradualmente, el conocimiento del lugar en el que residimos y de los requisitos de nuestra condición atmosférica pueda ganar una pertinencia mayor y ser percibido como más urgente. Esta lenta operación que consiste en ser envuelto en circuitos de captadores en forma de bucles es lo que significa "ser de esta Tierra". Pero cada uno debe aprenderlo por sí mismo, desde cero. Y eso no tiene nada que ver con ser un humano-en-la-Naturaleza o un humano-sobre-un-Globo. Es más bien una fusión lenta y progresiva de virtudes cognitivas, emocionales y estéticas, gracias a las cuales los bucles se vuelven cada vez más visibles. Después de cada paso de un bucle, nos volvemos *más sensibles* y *más reactivos* a las frágiles envolturas que habitamos (Abram, 2013).

¿Cuántos bucles suplementarios debemos trazar alrededor de la Tierra antes de que el "conocimiento" sea lo bastante receptivo como para que este *Ánthropos* informe se convierta en un verdadero agente de la historia y en un actor político al menos un poco creíble? No sirve de nada pretender que ya *sabíamos* y que otros antes de nosotros lo dijeron. ¿Cuántos bucles han debido seguir algunos de ustedes para dejar de fumar? Es posible que hayan "sabido siempre" que los cigarrillos provocan cáncer, pero hay una gran distancia entre ese "saber" y realmente dejar de fumar. "Saber y no actuar, no es saber." Antes de ponderar lo que es saber que no hay que fumar, ¿no hay que presentir el dolor en la propia carne, como intentan prefigurarlo esas imágenes chocantes impresas en los paquetes de cigarrillos? Otro tanto

ocurre en este caso: hay instituciones complejas y burocracias bien equipadas para que logremos sentir de antemano las consecuencias de nuestras acciones sobre nosotros mismos. Por otra parte, ¿cuántos bucles nos hace falta recorrer para *sentir* la redondez de la Tierra de una vez por todas? ¿Cuántas instituciones suplementarias, cuántas burocracias reclama uno, uno personalmente, para volverse capaz de responder a un fenómeno, en primera instancia tan lejano, como la composición química de la atmósfera? Sobre todo si otros trabajan, por su lado, para *tornarnos* insensibles produciendo ignorancia voluntariamente (Proctor, 2014). (No es casual que los mismos *lobbies* que financian a los climatoescépticos hayan trabajado tanto tiempo para romper la conexión entre los cigarrillos y nuestros pulmones: me remito a los testimonios de Gore, 2008 y, más preciso aún, Hoggan, 2009.)

Pero hay otra razón, final y más convincente, por la cual deberíamos ser extremadamente suspicaces para con cualquier visión global: Gaia no es en absoluto una Esfera. Gaia no ocupa más que una pequeña membrana, de apenas algunos kilómetros de grosor, el envoltorio delicado de las zonas críticas. Así, no es global porque funcione como un sistema a partir de una cabina de control ocupada por algún Distribuidor Supremo que domine todo desde lo alto. Gaia no es una máquina cibernética controlada por bucles de retroacción, sino una serie de acontecimientos históricos, cada uno de los cuales se expande un poco más lejos… o no. Comprender el entrevero de las conexiones contradictorias y conflictivas no es un trabajo que pueda ser realizado saltando a un nivel “global” más alto para verlas actuar como un todo único; sólo podemos hacer que sus caminos potenciales se entrecrucen con tantos instrumentos como sea posible para tener una oportunidad de detectar de qué maneras están conectadas entre ellas estas posibilidades de actuar. Una vez más, lo global, lo natural y lo universal operan como otros tantos venenos peligrosos: oscurecen la dificultad de instaurar redes de equipamiento con las cuales tornaríamos visibles las consecuencias de las acciones para todas las posibilidades de actuar.

Eso es vivir en el Antropoceno: la “sensibilidad” es un término que se aplica a todos los actantes capaces de expandir sus captadores un poco más allá y de hacer sentir a los otros que las consecuencias de sus acciones recaerán sobre ellos y los perseguirán. Cuando el diccionario define “sensible” como “aquello que detecta o reacciona rápidamente a ligeros

cambios, signos o influencias", este adjetivo se aplica a Gaia tanto como al Ánthropos… pero solamente si este está suficientemente equipado de receptores como para sentir las retroacciones. Isabelle Stengers (2009) suele decir de Gaia que es una potencia que se ha vuelto *cosquillosa*. La Naturaleza, la Naturaleza de antaño, bien puede haber sido indiferente, dominadora, una madrastra cruel, pero, sin ninguna duda, ¡Ella no era cosquillosa! Su falta completa de sensibilidad era, al contrario, la fuente de cientos de miles de poemas y lo que le permitía desencadenar por contraste la sensación de lo sublime: nosotros, los humanos, éramos sensibles, responsables y altamente morales: Ella no.

Gaia, en cambio, parece ser excesivamente sensible a nuestra acción, y *Ella* parece reaccionar de manera extremadamente rápida a lo que siente y detecta. Ninguna inmunología –en el sentido en que la entiende Sloterdijk– es posble sin aprender a volvernos sensibles a esos bucles múltiples, controvertidos, entremezclados. Aquellos que no son capaces de "detectar y de responder rápidamente a ligeros cambios" son condenados. Y aquellos que por alguna razón interrumpen, borran, descuidan, disminuyen, debilitan, niegan, oscurecen, desfavorecen o desconectan esos bucles no son solamente insensibles o no receptivos. Como veremos en las conferencias siguientes, probablemente son, sino unos criminales, en todo caso nuestros enemigos. Es por eso que tiene sentido llamar "negacionistas" a aquellos que, al negar nuestra sensibilidad tanto como la de Gaia, afirman con seguridad que la Tierra en ningún caso podría reaccionar a nuestras acciones.



Seguir los bucles para evitar la totalidad, evidentemente es también acercarse a la política. Con el concepto de Antropoceno, los dos grandes principios unificadores –la Naturaleza y lo Humano– se vuelven cada vez más inverosímiles. Y no es la intrusión de Gaia lo que va a venir a unificar aquello que se desagrega ante nuestros ojos. Es inútil esperar a que la urgencia de la amenaza sea tan grande y su expansión tan "global" como para que la Tierra actúe misteriosamente como un imán unificador para

hacer de todos los pueblos desparramados un solo actor político ocupado en reconstruir la torre de Babel de la Naturaleza. Gaia no es una simpática figura de la unificación. Es la "naturaleza" la que era universal, estratificada, indiscutible, sistemática, desanimada, global e indiferente a nuestro destino. Pero no Gaia, que no es más que el nombre propuesto para todas las consecuencias entremezcladas e imprevisibles de las posibilidades de actuar, cada una de las cuales persigue su propio interés manipulando su propio ambiente.

Los organismos multicelulares productores de oxígeno y los humanos emisores de dióxido de carbono se multiplicarán *o no* según su éxito y adquirirán exactamente la dimensión que son capaces de asumir. Ni más ni menos. No cuenten con un sistema englobante y preordenado de retroacción para que los llame al orden. Es imposible apelar al "equilibrio de la naturaleza", o a la "sabiduría de Gaia", o incluso a su pasado relativamente estable en tanto que fuerza capaz de volver a poner orden cada vez que la política hubiera dividido demasiado a los pueblos desparramados. En la época del Antropoceno, todos los sueños, alentados por los ecologistas profundos, de ver a los humanos curados de sus querellas políticas mediante la mera conversión de su cuidado por la Naturaleza se han esfumado. Hemos entrado verdaderamente en un período *postnatural*.

Evidentemente, detrás de los sueños de unificación global había, sigue habiendo Ciencia. ¿No podríamos encontrar en ella un principio unificador en última instancia que pusiera a todo el mundo de acuerdo y pudiera dirigir a una muchedumbre de humanos hacia indiscutibles programas de acción? Volvámonos todos sabios científicos –a falta de ello, difundamos la ciencia en todas partes por medio de la educación– y podremos actuar de consuno. "¡Hechos de todos los países, uníos!" Desgraciadamente (iba a decir afortunadamente), esta solución se ha vuelto imposible no solamente por la pseudocontroversia llevada adelante por los climatoescépticos –como ya mostré en la primera conferencia (Zaccai y otros, 2012)–, sino también por la singularidad misma de todas estas disciplinas que dependen de una distribución de instrumentos, de modelos, de convenciones internacionales, de burocracia, de estandarización y de instituciones cuya "vasta maquinaria", según el título del libro de Paul Edwards, jamás ha sido presentada bajo una luz positiva a la conciencia pública (Edwards, 2010). Los climatólogos y las ciencias del sistema Tierra han sido arrastrados a una

situación *postepistemológica* que es tan sorprendente para ellos como para el gran público: pues ambos se encuentran como arrojados "fuera de la naturaleza".

Si no hay unidad ni en la Naturaleza ni en la Sociedad, eso quiere decir que la universalidad que buscamos debe ser tejida, de todos modos, bucle tras bucle, reflexividad tras reflexividad, instrumento tras instrumento. Es para tornar esta composición cuando menos pensable que propuse, en la primera conferencia, definir los colectivos –término, recordemos, que no es sinónimo de sociedad– por la distribución de las posibilidades de actuar y por la elección de las conexiones que ligan esas formas de acción (Descola, 2005). Es lo que llamé una *metafísica* o una *cosmología*, y que nos puede permitir escapar de una vez por todas al formato Naturaleza/Cultura al dirigirnos hacia algo como el *mundo*. Estos colectivos, he ahí toda la diferencia, no son *culturas* –como con la antropología tradicional–; no están unificados por el hecho de ser, después de todo, "hijos de la Naturaleza" –como ocurría con las ciencias naturales de épocas pasadas–; ni, por supuesto, porque serían un poco las dos cosas: como en los sueños imposibles de reconciliación o de dialéctica (Latour, 1999). La verdadera belleza del término Antropoceno consiste en llevarnos lo más cerca posible de la *antropología* y en volver menos inverosímil la *comparación de los colectivos* liberados por fin de la obligación de situarse, todos, en relación los unos con los otros, según el exclusivo esquema de *la* naturaleza y de *las* culturas: unidad de un lado, multiplicidad del otro. ¡Por fin la multiplicidad está en todas partes! La política puede recomenzar.

Ante el Antropoceno, una vez descartada la tentación de ver en él simplemente un nuevo avatar del esquema del "Hombre frente a la Naturaleza", probablemente ya no haya mejor solución que proseguir la desagregación de las figuraciones habituales hasta que lleguemos a una nueva distribución de los agentes de la geohistoria. Nuevos pueblos para los cuales el término humano no tenga necesariamente sentido y cuya escala, forma, territorio y cosmología estén por rediseñarse. Vivir en la época del Antropoceno es forzarse a redefinir la tarea política por excelencia: ¿qué pueblo forman ustedes, con qué cosmología y en qué territorio? Una cosa es segura: esos actores que debutan en escena jamás han tenido antes un rol en una intriga tan densa y tan enigmática. Hay que hacerse a la idea: ¡hemos entrado irreversiblemente en una época a la vez postnatural, posthumana y

postepistemológica! ¿Son demasiados "post"? Sí, pero es porque todo ha cambiado a nuestro alrededor. Ya no somos exactamente humanos modernos a la antigua; ¡ya no vivimos en la época del Holoceno!

La redistribución de las posibilidades de actuar –¡lo que ayer todavía llamábamos "cuestiones ambientales"!– no está aquí para reunir pacíficamente a quienes toman parte; esa redistribución divide más eficazmente que todas las pasiones políticas del pasado, y siempre lo ha hecho. Si Gaia pudiese hablar, Ella diría como Jesús: "No penséis que he venido para traer paz a la tierra: No he venido para traer la paz, sino la espada" (Mateo: 10, 34). O más violentamente aún, como en el Evangelio apócrifo según Tomás: "He arrojado fuego sobre el mundo, y ved que lo mantengo hasta que arda".[237]



Concluiré esta conferencia con una interpretación de la colisión de los planetas al final de la célebre película *Melancolía* (2011) de Lars von Trier. La intriga por una parte es la de un planeta errante, llamado Melancholia, que amenaza con chocar contra la Tierra, amenaza que revela, en cada uno de los protagonistas aislados del resto del mundo en su casa señorial, cómo van a reaccionar a la catástrofe. Sin romper el suspenso para aquellos de ustedes que no la hayan visto, digamos que no termina bien… El frágil refugio construido con ramas por la heroína para proteger a su hermana y a su sobrino no parece bastar. O bien es posible que la lección de esta metáfora sea muy diferente; no sería la Tierra lo destruido en un último y sublime relámpago apocalíptico por un planeta errante: sería nuestro Globo, lo global mismo, nuestra idea ideal del Globo, que *debe* ser destruido para que una obra de arte, una *estética* emerja.[238] A condición de que se acepte oír en la palabra "estética" su antiguo sentido de capacidad de "percibir" y ser "concernido", dicho de otro modo, una capacidad de tornarse sensible que *precede* a toda distinción entre los instrumentos de la ciencia, de la política, del arte y de la religión.

En una de sus numerosas innovaciones lingüísticas, Sloterdijk propuso que deberíamos pasar del *monoteísmo*, con su vieja obsesión por la forma

del Globo, al *monogeísmo*.[239] Los monogeístas son aquellos que no tienen planeta de repuesto, que no tienen más que una sola Tierra, pero que no conocen Su forma más de lo que conocen el rostro de su Dios de antaño… y que se ven confrontados así a lo que podríamos llamar un género enteramente nuevo de *teología política*. Una vez destruido el Globo, la historia vuelve a ponerse en marcha.

---

[189] Una versión previa de esta conferencia apareció en Hache (ed., 2014).

[190] Tomo "época" en el sentido corriente. Los geólogos distinguen el tiempo por segmentos, en orden decreciente: eones, eras, períodos, épocas y edades.

[191] La importancia capital del Antropoceno es que otorga una verdad práctica, es decir estratigráfica, a la noción de época estudiada por Blumenberg (1999), como historiador –y no como geohistoriador–. La Edad Media no se sabía *media*, así como la Antigüedad no se sabía *antigua*. Pero cuando la Edad Moderna se definió, explícitamente en su caso, como Edad *Moderna*, no sabía que terminaría por ser definida con total precisión por un subcomité de estratigrafía. ¡Foucault no previó que el concepto de arqueología sería tomado al pie de la letra! Este es otro ejemplo de esa ley de la historia que hace que lo figurativo se torne literal.

[192] Informe redactado en el curso del congreso de la Unión Internacional para la Investigación sobre el Cuaternario (conocido por su sigla en inglés, INQUA), en Berna, Suiza, del 21 al 27 de julio de 2011.

[193] Las dataciones largas –desde la aparición del *Homo faber*–, breves –desde la Revolución Industrial–, o muy breves –desde la posguerra–, marcan diferencias profundas a la vez políticas y morales. Cuanto más antigua es la fecha, menos son cuestionadas las formas actuales de capitalismo y más diluidas se encuentran, por consiguiente, las responsabilidades. Nos contentamos con decir *Là où il y a de l'homme, il y a de l'hommerie* [Allí donde hay hombres, no faltan las ruindades propias del hombre].

[194] El artículo de Crutzen y Stoermer (2000) desencadenó un gran movimiento de literatura y la creación de varias revistas especializadas: *Anthropocene*, *The Anthropocene Review*, *Elementa: Science of the Anthropocene*, etc. En Francia, ha sido la excelente colección de Seuil dirigida por Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz la que volvió accesible el concepto de Antropoceno, y sus críticas.

[195] Un artículo reciente confirma la datación del 16 de julio de 1945, fecha de las primeras explosiones nucleares, sin tomar posición sobre el fondo de la cuestión, sino subrayando simplemente lo cómodo que resultaba detectar en todo el mundo la transición geológica gracias a la "firma isotópica" dejada por la radiactividad artificial recién introducida (Zalasiewicz y otros, 2015).

[196] Véase el apasionante proyecto llevado adelante por la HKW en Berlín, "The Anthropocene Project" (<hkw.de>), que incluye videos de los principales autores que trabajaron desde el principio con este concepto. Véanse también las numerosas entrevistas sobre el portal de las "humanidades ambientales" (pestaña "grands entretiens" [grandes entrevistas], en "ressources" [recursos]), en <humanitesenvironnementales.fr>.

[197] Morton (2007) estima en 17 TW la energía instantánea de la civilización humana. Si todo el planeta viviese a la americana, eso exigiría un gasto de 90 TW. En comparación, la energía

liberada por las placas tectónicas es estimada (calor y movimiento) en 40 TW, y la energía primaria –de origen biológico sobre la tierra y en los océanos– en 130 TW. Todo ello sigue siendo insignificante, evidentemente, comparado con los 130.000 TW de energía disponible sobre la Tierra por la mera acción del Sol.

[198] El libro de Jan Zalasiewicz (2008), *The Earth After Us*, cuyo subtítulo (si lo traducimos) es "¿Qué huella dejarán los humanos en las rocas?", describe con brillantez esta escena imaginaria.

[199] Reproduciendo así la larga historia de la extensión del tiempo contada por los geólogos, los arqueólogos, los exégetas y los eruditos en el curso de los siglos XVIII y XIX, como relata Rudwick (2014).

[200] Este cruce de historicidades hasta aquí totalmente incompatibles es lo que en primer lugar llamó la atención de Chakrabarty (2009).

[201] ¡Comparable a la erosión por las fuerzas de la naturaleza! (Ford y otros, 2014).

[202] El antiguo y venerable término "historia natural" que había servido de etiqueta a numerosos "naturalistas" durante siglos, desde Plinio hasta Darwin pasando por Buffon, adquiere ahora otro sentido no bien se subraya la palabra "historia" aproximándola a la historia humana. Realmente los científicos se han convertido en los historiadores de la naturaleza.

[203] Portada del *dossier* del 26 de mayo de 2011.

[204] Capítulo muy conocido de Deleuze y Guattari (1980), "La geología de la moral (¿Por quién se toma la tierra?)".

[205] Si la etiqueta termina siendo rechazada, será probablemente a causa del exceso de interés de los intelectuales, filósofos, artistas y activistas por un término que los geólogos, por hipótesis, no logran preservar para sí a causa del *ánthropos* que introdujeron en él. ¡Que yo sepa, no ha habido artistas ni activistas que se movilizaran por el Proterozoico!

[206] Portada del *dossier* de la edición fechada el 11 de marzo de 2015.

[207] Información disponible en <news.sciencemag.org/earth/2014/06/rocks-made-plastic-found-hawaiian-beach>.

[208] Podemos verlo en el extraordinario Tsing (2015), ¡sobre un champiñón!

[209] Es el argumento de Chakrabarty (2012: 15): "No existe 'humanidad' que pueda actuar como un actor consciente de sí mismo. Ya que la crisis del cambio climático abarca todas las 'diferencias antropológicas', eso sólo puede significar una cosa: incluso si el calentamiento global efectivamente es antropógeno por su origen, no hay 'humanidad' que pueda actuar bajo la especie de un solo agente político".

[210] Al parecer, se soslayó el papel del hollín en el calentamiento global. Jeff Tollefson, "Soot a major contribution to climate change", *Nature*, 15 de enero de 2013.

[211] Véanse p. 100 y ss. de este libro.

[212] Véase el apasionante catálogo de la exposición *Whole Earth Catalog*, curada por Diederichsen y Franke (eds., 2013). Sobre la imposibilidad del Globo como figura de la Tierra, véanse las investigaciones de Olwig (2011). Sobre la historia de la forma reciente del Globo, véase Grevsmühl (2014), cuyo subtítulo –en traducción sería "La invención del ambiente global"– está en perfecta sintonía con el argumento de Sloterdijk.

[213] Hay un apasionante sitio que procura cartografiar la infraestructura material de eso que llamamos lo virtual <newcloudatlas.org>.

[214] Véase p. 95 de este libro.

[215] "*Here in 1897 at the old Cavendish Laboratory J. J. Thompson discovered the electron subsequently recognized as the first fundamental particle of physics and the basis of chemical bonding electronics and computing*", leyenda de la placa colocada en la Free School Lane.

[216] En efecto, allí Simon Schaffer y sus colegas tienen su oficina, pues los historiadores de las ciencias terminaron por ocupar, después de cierto tiempo, las oficinas de los científicos que desde entonces emigraron más lejos, por causa de sus instrumentos cada vez más aparatosos.
[217] Sobre la constitución de esta "epistemología política", véase Latour (2001a).
[218] Los lectores de Tintín habrán reconocido en esta metáfora la aventura del capitán Haddock en *Aterrizaje en la luna*, cuando Hernández y Fernández hacen desaparecer por error la gravedad artificial del cohete y el whisky se convierte en burbujas que flotan dentro de la cabina…
[219] La literatura sobre el uso del globo es inmensa, pero véanse dos obras recientemente traducidas [al francés]: Farinelli (2009), y el muy útil panorama de Brotton (2013).
[220] Esta torre, suerte de Palacio del Descubrimiento y de Geodo, es uno de los lugares más visitados de Edimburgo y se encuentra a unos pocos cientos de metros de la sala donde se daban las conferencias Gifford. Agradezco a Chabard (2001) por haberme hecho conocer a ese increíble personaje.
[221] Reclus y Jankovic (2012: 39) añade: "La cuestión no es divertirse sino maravillarse a propósito de la Humanidad y favorecer la propia Comunión con la Tierra".
[222] Particularmente flagrante en el caso de Ruse (2013), que no parece dudar ni un instante de que Lovelock compone Gaia y no deduce su forma a partir de un Globo que la precedería.
[223] Grevsmühl (2014) hace la arqueología de esta obsesión.
[224] Boureux (2014) toma como punto de partida el principio de que existe una totalidad que tiene un origen común (divino) y de que su composición inicial no plantea ningún problema particular.
[225] El libro de Barnard Mandeville (1992 [1714]), *La fábula de las abejas*, cuyo subtítulo es bastante elocuente –"*o los vicios privados hacen la prosperidad pública*"–, es uno de los muchos antecedentes de estos modelos de animales que permiten explicar la emergencia de lo óptimo –en realidad, el Mercado– a partir de la libre colisión de los intereses individuales.
[226] Tyrrell (2013: 216) considera con razón que, si Gaia fuese pensada como una Providencia amable y benevolente, los humanos no se abstendrían de violentarla, seguros como están de que ella les perdonará sus deslices. Al contrario, "dado que el sistema climático de la tierra ha transpirado [*transpired*] –por oposición a "evolucionado"–, no hay ninguna razón para esperar que sea particularmente sólido o esté al abrigo de toda avería".
[227] En las entrevistas, Lovelock suele insistir en que él es ante todo un inventor de instrumentos muy sensibles (en especial el famoso detector de captura de electrones ECD, por *electron capture detector*) y que gracias a invenciones como estas se volvió sensible a la animación de la Tierra, puesto que podía detectar la presencia de productos químicos (cuando comenzó sus investigaciones sobre polución) a grandes distancias.
[228] De allí este pasaje sorprendente: "A mi modo de ver, esa paradoja del hambre de hidrógeno de un mundo bañado en hidrógeno es uno de los argumentos más poderosos contra la idea de Gaia, según la cual la biosfera se mantiene confortable por el beneficio de la vida que la habita" (Tyrrell, 2013: iii). Parecería que estamos leyendo a Voltaire, ¡que se burla de las pruebas de la existencia de Dios que se basan sobre la armonía de la naturaleza!
[229] Es fascinante ver que el problema es exactamente el mismo en todas las escalas, ya se trate de las hormigas de Gordon (2010) o de Gaia. Es el problema que Tarde (1999) había situado en el núcleo mismo de las ciencias sociales y que fue absorbido por la idea de niveles distintos que van del individuo a lo colectivo.
[230] No hay que olvidar nunca que las preocupaciones ambientales son en primer lugar militares y que la guerra total *por* las modificaciones del clima precede en varias décadas a la guerra *contra* las mutaciones del clima (Doel, 2003).

[231] Lo demuestra Grevsmühl (2014). La imagen canónica es de hecho una composición hecha pixel por pixel y no tiene, técnicamente, nada de imagen “global”.
[232] El argumento de Bonneuil y Fressoz (2013) es difícil de refutar: nuestros predecesores jamás han cesado de deplorar en los mismos términos la misma catástrofe y de advertir las mismas amenazas, ya se trate de Toulmin (1990), Ward y Dubos (1972), el Club de Roma (Vieille-Blanchard, 2011), Huzar (2008 [1855]) o las campañas contra la vacunación en 1760.
[233] Me declaro culpable, con la ligera salvedad de que, como nunca hemos sido modernos, y siempre lo hemos sospechado, nunca hay, en realidad, rupturas muy claras a las que pudiéramos aferrarnos, incluso porque los modernos, por razones que encontraremos en la sexta conferencia, no pueden vivir sino apoyados en una ruptura radical.
[234] Algo que marca muy bien este retorno de la historia es la multiplicación de las alternativas propuestas para el Antropoceno: el “Angloceno” (la contribución acumulada de Inglaterra y Estados Unidos a las emisiones de CO_2 sigue siendo superior a la de los países emergentes); el “capitaloceno” (<jasonwmoore.com>); sin olvidar el delicioso “Chthuluceno” propuesto por Haraway (2016).
[235] Por el momento, la alternativa más seria es la del “Plantacioceno” propuesto por Tsing (2015) para describir un régimen de toma de tierras, preindustrial, que marca muy bien el comienzo de este gran “intercambio colombino” (Mann, 2013), clavo de oro ideal para el comienzo de la Gran Divergencia analizada por Grove (2013).
[236] Véanse Edwards (2012) y Dörries (2011) sobre el vínculo entre la guerra nuclear y el Nuevo Régimen Climático.
[237] Evangelio apócrifo llamado “de Tomás”, sentencia 10.
[238] “Es por eso que Gaia se parece mucho más al planeta Melancholia que a la Tierra alcanzada por él; Melancholia es una imagen de la trascendencia gigantesca y enigmática de Gaia, entidad que se abate de manera devastadora sobre nuestro mundo súbitamente demasiado humano” (Danowski y Viveiros de Castro, 2014: 251-252).
[239] ¡A no confundir con el monogenismo, teoría sobre el origen único del hombre! “Las pruebas de Dios cargan forzosamente con la tara de su fracaso, mientras que las pruebas del globo terrestre se benefician de un flujo incesante de evidencias” (Sloterdijk, 2006: 15).

Quinta conferencia

¿Cómo convocar a los diferentes pueblos (de la naturaleza)?

Dos Leviatán, dos cosmologías • Cómo evitar la guerra de los dioses • Un proyecto diplomático peligroso • La imposible convocatoria a un “pueblo de la Naturaleza” • ¿Cómo darle una oportunidad a la negociación? • Sobre el conflicto de la Ciencia y la Religión • Una incertidumbre sobre el sentido de la palabra “fin” • Comparar los colectivos en lucha • Prescindir de toda religión natural

Cuando vi expuesto el número de la revista *Nature*, creí que esa figura que me venía obsesionando desde hacía cuatro o cinco años, ese coloso cuyo poder perturbador no había logrado sacudirme de encima, me miraba con sus ojos ciegos y avanzaba hacia mí para que me fundiera en su cuerpo variopinto, más colorido que un traje de Arlequín.[240] Esta zona metamórfica, en la que se intercambian todas las propiedades que procuramos esbozar en estas conferencias, es ese cuerpo hecho de vísceras intestinos galerías de minas, de brazos vegetales faunas, de fábricas puños y músculos, de plexos grandes descubrimientos carabelas de Colón, de ciudades hombros misiles, de océanos nubes esternón, de clavículas explosiones atómicas, el todo tan extrañamente enmarcado, en lo alto, por el título de la revista, *Nature*, y abajo, por el del *dossier*, “La era de lo *humano*”, dos términos opuestos desde hace tres siglos, ¡antes de que ese Antropoceno, que el número procura justamente definir y datar, venga a disolverlos a los dos!



Figura 5.1a. © Alberto Seveso para *Nature*

Al mirar la cubierta, no podía evitar sentirme impactado por su parecido con ese otro monstruo, ese "dios mortal", esa otra imagen variopinta, de destino mucho mejor conocido, que encontramos dibujada en el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes, obra que decidió en gran parte la historia religiosa, política y científica de los Modernos y de la cual me valdré a lo largo de las próximas conferencias…[241]

Seguramente recordarán ustedes esta imagen donde, espada del poder civil en una mano, cruz del poder espiritual en la otra, ese gigante

macrocéfalo, digno predecesor de las marionetas de feria del Royal de Luxe, aglomerado de hombrecitos minúsculos que se reflejaban en una testa coronada gracias a un sutil procedimiento óptico,[242] domina con su masa un vasto paisaje de ciudades, de campos, de fortalezas y de castillos.[243] Hobbes lo explica a lo largo de todo el libro: es lo que se necesita para que la gente deje de degollarse mutuamente. Sólo la invención de un Estado lo bastante fuerte para que obtenga de todos sus súbditos un asentimiento indiscutible pudo poner fin a las guerras de religión. Para restablecer la paz civil fue necesario que el “dios mortal” del Estado tomara el lugar del “Dios inmortal” invocado por todos los fundamentalismos de la época, cada uno a su manera, para derribar el orden establecido.[244]

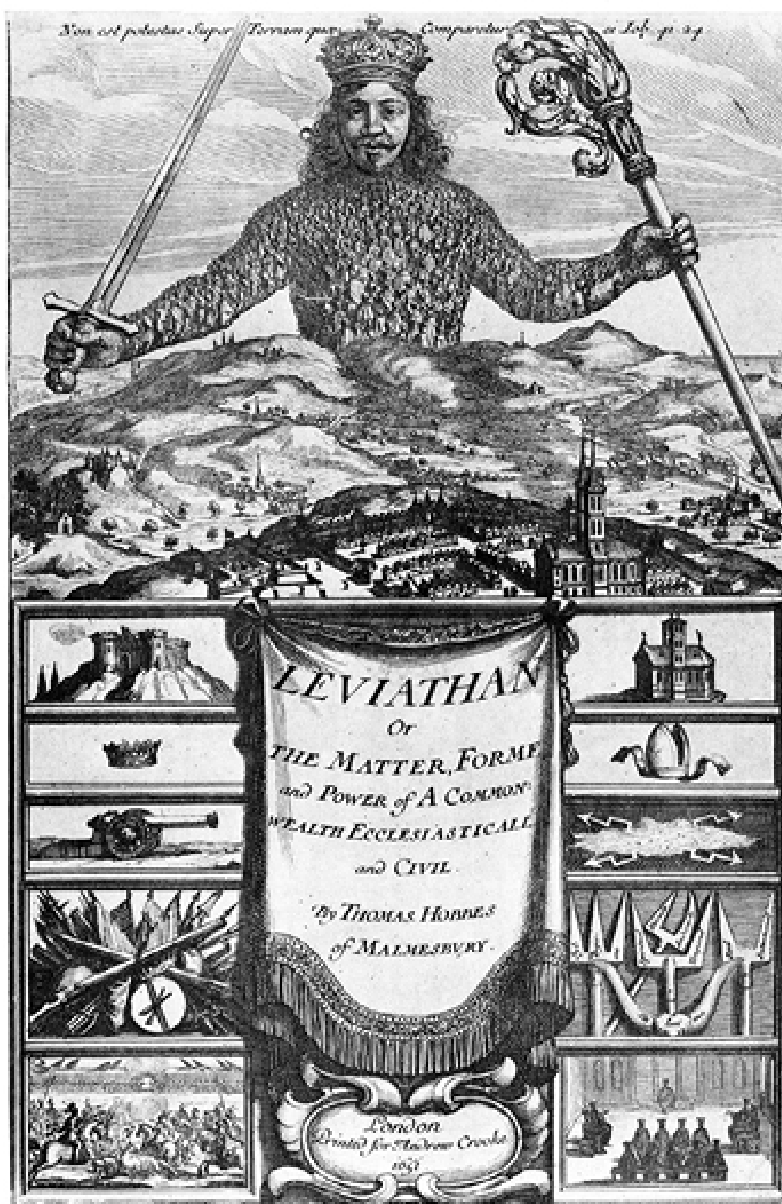


Figura 5.1b. Hobbes, *Leviatán*, frontispicio de la *editio princeps*

El frontispicio resaltaba una nueva distribución, propuesta por Hobbes, de todas las posibilidades de actuar: una materia inerte, un mundo regido de modo mecánico por las leyes de la naturaleza, una sociedad guiada por la mera pasión del interés, un control estricto de la interpretación del lenguaje figurado de la Biblia, una definición de la verdad científica que fuera tan indiscutible como los principios de Euclides. Exactamente lo que el dibujo

propuesto por la revista que tenía ante mí ponía en cuestión: un mundo animado, una Tierra que vibra bajo los pasos, ningún paisaje reconocible, ninguna autoridad afirmada, espantosas mezclas, híbridos a granel, miembros dispersos de ciencias, de industria y de técnicas. Y más que nada, esa impresión desalentadora de que ese cuerpo colectivo camina a ciegas, con los brazos colgando, la cabeza inclinada, destacándose sobre un fondo negro, sin saber adónde va, ¡ni con quién se encontrará! Frente al Leviatán, uno sabe quién es y ante qué autoridad debe arrodillarse; ¿pero cómo comportarse ante este otro Cosmocoloso?[245]

Al poner estos dos ídolos lado a lado, no podía evitar pensar que tal vez presenciábamos el retorno de la guerra de todos contra todos. Hobbes había creído resolver la cuestión del orden al extraer a la sociedad civil del estado de naturaleza mediante un contrato solemne que permitía fabricar pieza por pieza la máquina artificial del Leviatán. ¿Es posible que hoy esta solución se halle puesta en cuestión por otro monstruo, este híbrido de geología y antropología que la revista designaba, ingenuamente, como "la era del humano", nueva amalgama de artificio y de naturaleza? ¿A menos que se trate de la invención, mediante un nuevo pacto, un nuevo contrato, un nuevo artificio, de algo que podríamos llamar el Estado de Naturaleza?[246]

Mientras en el siglo XVII era preciso, según Hobbes, que la materia fuese declarada inanimada para que se restableciera el orden, a comienzos del siglo XXI, basta que la Tierra se ponga a retroactuar ante nuestras intrigas para que el orden se sacuda por completo. En todo caso, como en el tiempo de la "gloriosa revolución",[247] no podemos jactarnos de creer que la cuestión de la naturaleza esté resuelta, la religión sea cosa del pasado, la ciencia una certeza indiscutible; así como no podemos hacernos ilusiones de creer que conocemos los resortes que agitan a los humanos, ni los fines de la política. Podemos dudar si el Antropoceno marca una época geológica o no, pero no caben dudas de que designa una transición que obliga a replantear todo.

Sería menos arduo, lo reconozco, ¡no abordar la cuestión religiosa! ¡Cómo nos gustaría a todos que la religión hubiese quedado a nuestras espaldas! Hobbes debió de pensar lo mismo… Pero es demasiado tarde. No sólo a causa de eso que llamamos el "retorno de lo religioso" o el "ascenso de los fundamentalismos", sino porque el advenimiento de Gaia obliga a dudar de

todas las religiones englobantes, incluidas aquellas a las que hay que llamar *religiones de la naturaleza*. La paradoja es bastante divertida: se acusa a Gaia de ser "una religión que se toma por una ciencia", cuando es la intrusión de Gaia, al contrario, la que obliga a redistribuir todos los rasgos de la época precedente, incluida la extraña idea que hacía de la Naturaleza conocida por la ciencia aquello que debía *oponerse* a la Religión (mantengo las mayúsculas no para que suene más solemne, sino para recordar que se trata de figuras, no de dominios del mundo). Si intentáramos, hoy, en pleno Antropoceno, separar la Ciencia y la Religión, sería una verdadera masacre, a tal punto hay Ciencia en la Religión y Religión en la Ciencia. Al intentar separarlas tales como están, antes de haberlas retomado, perderíamos toda posibilidad de traerlas a las dos a la Tierra, *por fin separadamente*.[248] Esa es una de las fuerzas de Gaia: ese ácido tan potente que corroe la amalgama de toda *religión natural*.

De todos modos, no tenemos opción, ya que la desagregación del antiguo formato Naturaleza/Cultura nos fuerza a volver a trazar el límite de todos los colectivos.[249] En la época del Antropoceno, sería bastante vano querer prescindir de la antropología. La pregunta se les plantea a todas las cosmologías: ¿qué quiere decir, para un pueblo, *medir*, *representar* y *componer* la forma de la Tierra a la que se halla unido?

En esta quinta conferencia, voy a entregarme, cosa que me asusta, a una operación de ciencia ficción que… ¡recordará un poquito a la serie televisiva *Game of Thrones*! Desde luego, no se trata del reino de Westeros, ni de las Siete Coronas, ni de si la rubia Daenerys Targaryen recuperará o no el trono de hierro de sus ancestros…[250] Lo que querría es trazar un mapa aproximado de los territorios ocupados por pueblos en lucha los unos contra los otros. Para esbozar este dibujo, necesitamos aprender a detectar, para los colectivos hasta el momento mal ensamblados por el formato Naturaleza/Cultura, cómo podrían entredefinirse, articularse el uno al otro, procediendo a operaciones que podríamos llamar de guerra o de paz, o dicho de otro modo, de *diplomacia de riesgo*. Vamos a intentar volver comparables algunos colectivos pidiéndoles que expliciten, los unos para los otros, cuatro variables que definirán, durante un tiempo, su cosmología:

- ¿por qué *autoridad* suprema se consideran convocados?;
- ¿qué límite dan a su *pueblo*?;
- ¿en qué *territorio* piensan que habitan?;
- ¿en qué época tienen la seguridad de hallarse?

Preguntas a las que habrá que añadir una quinta:

- ¿cuál es el *principio* de organización que distribuye las posibilidades de actuar: lo que llamaré su *cosmograma*?

Convengamos en que vamos a comparar diferentes pueblos, cada uno convocado por una entidad diferente que define, ordena, clasifica, organiza, compone, reparte; en suma, *distribuye* diferentes tipos de agentes de diferentes maneras, cada una según su cosmología.

Reconozco que este cuestionario es bastante rudimentario con respecto a todas las variables que la antropología debería tomar en cuenta, pero trato de evitar que convoquemos a todos los colectivos tan sólo preguntándoles: ¿cuál es tu *cultura* específica?, y dejando de lado su *naturaleza* forzosamente común. Es el único medio que he encontrado para romper la falsa unanimidad que acompaña siempre la apelación a la Naturaleza. Gracias a él vamos a poder trazar esta nueva situación geo- (o mejor aún, *Gaia*-política) que nos ocupará durante las próximas conferencias. Allí encontraremos menos *gore* que en *Games of Thrones* (y ninguna escena de sexo), aunque sólo será la violencia que deben aprender a mirar de frente aquellos que pretenden reunir pueblos para defenderse contra aquellos que pretenden destruir su suelo. No hay de qué sorprenderse: no caben dudas, de ahora en más nos encontramos en una guerra de los mundos.

•

Para comenzar esta tarea, la delicada convocatoria, sería conveniente disponer de una definición provisoria del término "religión". Tomaré de Michel Serres aquella que me parece más apropiada para no erizar desde el vamos a los lectores contemporáneos:

> Los doctos dicen que la palabra religión podría tener dos orígenes o fuentes. Según la primera, estaría emparentada con un verbo latino: *religare*. […] Según la segunda, más probable, aunque no segura, pero emparentada con la anterior, querría decir ensamblar, recoger, relevar, recorrer o releer.
> Pero nunca dicen cuál es la palabra sublime que la lengua opone a lo religioso, para negarlo: la negligencia. Aquel que no tiene religión no debe declararse ateo ni impío, sino negligente.
> La noción de negligencia nos hace comprender nuestro tiempo (Serres, 1990: 81).

En este estadio, la palabra "religión" no hace otra cosa que designar aquello que nos importa, aquello que protegemos cuidadosamente, aquello de lo que por ende nos guardamos de *negligir.* En este sentido, de buena gana lo comprendemos, *no existe ningún colectivo religioso*. Pero hay colectivos que *negligen* muchos elementos a los que *otros colectivos* atribuyen una extrema importancia y a los que deben dedicar cuidados constantes. Introducir nuevamente la cuestión religiosa no es, en primera instancia, preocuparse por creencias en tal o cual fenómeno más o menos extravagante, sino permanecer atento al choque, al escándalo, que puede representar para un colectivo la *falta de cuidado* de otro colectivo. Dicho de otro modo, ser religioso es ante todo permanecer atento a aquello que a otros, como es fácil comprender, les importa. En parte es, pues, aprender a comportarse de manera diplomática (Stengers, 2005).[251]

Dirigirse a un colectivo es, sobre todo, encontrar un modo de nombrar aquello que ese colectivo respeta más, aquello que reconoce como su *autoridad suprema*. Si un colectivo cuida de sí mismo, y en ocasiones de los otros, es porque invoca una *divinidad*, o, para no impresionar a los lectores sensibles, una *deidad* por la que se siente convocado. Lo sabemos

desde que la antropología existe: no hay colectivo sin un ritual por el cual descubrimos que el único medio de reunirse realmente como grupo consiste en ser convocado por esa autoridad y, en respuesta, invocarla. Eso es lo que nos enseñó Durkheim (1968 [1912]; y mi análisis de este texto canónico, en Latour, 2014b), demostrando que, para determinados pueblos modernizados, la figura de la Sociedad con S mayúscula podía desempeñar ese papel de autoridad suprema… y, durante el último siglo, comprendimos que el Mercado, siempre con mayúscula, podía servir, asimismo, a lo ancho y a lo largo de inmensos territorios, como autoridad de última instancia (Callon, ed., 1998). En este sentido, no hay colectivo perdurablemente *secularizado*, sino tan sólo colectivos que han modificado el nombre y las propiedades de esa autoridad suprema en nombre de la cual se reúnen.

Pero sabemos también que este movimiento de ida y vuelta, que une a un pueblo (congregado por *sus* divinidades) a divinidades congregadoras (invocadas por *su* pueblo), no puede resistir durante demasiado tiempo la influencia corrosiva de la crítica. La menor marca de distancia o de indiferencia basta para reducir a las divinidades al estatuto de temas decorativos. Eso es lo que les sucedió a los dioses inmortales de la Antigüedad: desaparecieron con el pueblo al que *pertenecían* y que ellos mismos *sostenían*. Eran mortales, y sólo su fantasma se ha vuelto una fuente de entretenimiento o de nostalgia. Sería ridículo, por ejemplo, que hoy en día nos pusiésemos a invocar a la antigua Gaia repitiendo un himno como este:

> Oh, Diosa Gaia, madre de los Bienaventurados y de los hombres mortales, que alimenta y que da tantas cosas, que produce los frutos y que todo lo destruye, siempre verde, fecunda, […] que da a luz la multitud de los frutos variados, […] oh, Diosa bienaventurada, multiplica los frutos jubilosos y senos favorable con las Estaciones dichosas (*Himnos órficos*, XVI, según la versión francesa de Leconte de Lisle).

Semejante invocación pasaría por fácil ironía o por una tentativa fútil de resucitar un culto desaparecido desde hace largo tiempo. Para que algo así suene verdadero, se necesita un verdadero *pueblo* que se sienta indisociable

de esa divinidad mediante rituales profundamente arraigados. Nada más alejado de mi intención, como ya se habrá comprendido, que provocarles risa con la evocación de Gaia o hacerles creer que Gaia no es más que una figura del pasado: una sombra, un fantasma. Es por eso que no voy a intentar invocar a ese personaje, puesto que no compartimos suficientemente una misma cultura, no pertenecemos al mismo pueblo, no recurrimos a los mismos rituales como para estar en situación de saludar a la antigua Gea con el nombre de *justissima Tellus*.[252] No hay culto sin cultura viva; no hay cultura sin culto vivo.

¿Pero cómo hacer para pedirle a un colectivo que precise el nombre, los atributos, las funciones, el origen y la figura de una autoridad suprema de esas características cuando él anuncia con orgullo *que no reconoce divinidad alguna*? En este punto, es necesario que uno se tome su tiempo y piense, como hoy acostumbramos a hacerlo,[253] sobre el *nombre* que damos a las figuras, a las *artimañas* de esas llamadas figuras. Las divinidades, como los conceptos, como los héroes de la historia, como los objetos del "mundo natural" (ríos, afluentes, peñascos, hormonas, levaduras), no tienen competencia (y por ende sustancia) si no es por los desempeños (los atributos) que les otorgan forma *in fine*. Comportarse diplomáticamente, cuando uno manipula materias tan explosivas como las deidades, es obligarse a comenzar siempre por los atributos, a fin de no disputar inmediatamente por las sustancias.

Jan Assmann, el gran egiptólogo e historiador de la memoria mítica, nos recuerda que existía una venerable tradición en las diversas ciudades del Mediterráneo y el Medio Oriente, antes del advenimiento del judaísmo y del cristianismo, por la que se erigían *tablas de traducción* para los nombres de los dioses a los que se rendía culto.[254] En una época que se volvía cosmopolita (Cline, 2015), esas traducciones ofrecían una solución práctica al relativismo moderado con el que cada adepto de un culto local reconocía su parentesco con los cultos locales de los numerosos extranjeros que vivían entonces entre ellos. "Lo que tú, romano, llamas Júpiter, yo, griego, lo llamo Zeus", y así sucesivamente.

Las tablas de traducción funcionaban, según Assmann, llevando la atención desde el nombre propio de las divinidades hacia la serie de características que ese nombre resumía en el espíritu de sus seguidores. Si, por ejemplo, el nombre "Zeus" sonaba a los oídos como un término

incomprensible, se desarrollaba la lista de sus *atributos*: "Guía de los destinos" (*Moiragetes*), "Protector de los suplicantes" (*Ikesios*), o incluso "Dios de los vientos favorables" (*Evanemos*) y, desde luego, "Portador del rayo" (*Astrapeios*), hasta que el extranjero le encontrase un equivalente en su lengua. La precaución que tomaban esos pueblos para cohabitar sin degollarse mutuamente consistía en asegurarse de que, si las listas de cualidades eran bastante semejantes, entonces podían considerar los nombres propios como más o menos sinónimos –en todo caso, negociables–: "Vuestro pueblo lo nombra así, mis congéneres lo nombran asá, pero mediante tales invocaciones designamos a la misma deidad que realiza en el mundo el mismo tipo de acciones". Esta forma de intertraducción ofrecía así una solución política a la paz civil en sociedades con adhesiones múltiples: si uno se atiene al nombre, combate incesantemente y en vano. Las tablas de traducción de los nombres de los dioses en las ciudades antiguas eran a la vez el resultado y la ocasión de negociaciones diplomáticas en las grandes urbes cosmopolitas.

Pero, como Assmann (2001 y sobre todo 2003)[255] ha demostrado de manera a la vez provocadora y tan convincente, esta situación diplomática que permitía la intertraducción se va a tornar imposible a partir de lo que él llama la "división mosaica", precedida por aquella otra, todavía más antigua, de Akenatón. Se introduce entonces una relación completamente nueva entre la cuestión de las divinidades y la cuestión de la verdad. A partir de este punto de ruptura en la historia, se podrá detectar la irrupción de la religión por las reacciones de horror ante el relativismo moderado que autorizaba las tablas de nombres de dioses, y por la multiplicación de los gestos iconoclastas.[256] Sin importar lo que hayan permitido en el pasado, el "solo y único Dios" ya no puede ser sinónimo de alguna otra divinidad cualquiera. Traducir el nombre del uno en el nombre del Otro se volvió no sólo impracticable, sino también escandaloso e incluso impío. La "verdadera" divinidad se vuelve intraducible por cualquier otro nombre; ningún otro culto que no sea el suyo podría ser tolerado, so pena de idolatría. Es como si el verdadero dios hubiese tronado, fulminante: "Jamás, bajo ninguna circunstancia, volverás mi culto *conmensurable* con ningún otro". El antiguo sentido de la palabra religión ya no es comprensible: muy por el contrario, *negligir* aquello que les importa a los otros, ¡he allí el nuevo mandato! Es por eso que Assmann propone para esta asociación

nueva entre la religión y la verdad el término aparentemente contraintuitivo de *contrarreligión*, término que nos guiará tanto en esta conferencia como en la que le sigue.[257]

¿En qué nos concierne esto hoy?, dirán ustedes. ¿No hemos salido hace mucho de esa "división mosaica", habituados como estamos a comparar *las religiones*, en plural, sin hacernos cargo para nada del hecho de que cada una se pretende más verídica que las otras? ¿Qué podría impedir la comparación? ¿No nos hemos vuelto de lo más pluralistas? ¿No estamos en un mundo por fin definitivamente secularizado? Sí, pero hemos comenzado a comprender, en la conferencia anterior, que para ser irreligioso no bastaba con *creerse* irreligioso. Como vimos en el caso de un profesor de ciencias del sistema Tierra como Toby Tyrrell, no es tan fácil tener una visión profana del mundo.[258] Uno se puede creer científico y liberado de toda creencia particular, atribuyendo a la Evolución o a la Gaia de Lovelock propiedades que las vuelven indiscernibles de las divinidades del Globo Total. El nombre que uno da a la autoridad suprema tiene menos importancia que las cualidades que le atribuye.

Si, a pesar de las apariencias, el pluralismo es tan raro, es porque siempre hay una deidad emboscada que exige que no se la compare con ninguna otra… y poco importa su nombre. Se piense lo que se piense de los Modernos, por muy incrédulos que se estimen, por más liberados de toda divinidad que se imaginen, no dejan de ser los herederos directos de esa "división mosaica", puesto que continúan ligando autoridad suprema y verdad, salvo por el matiz de que ahora la división pasa *entre, por un lado, creer en una religión cualquiera y, por otro, conocer la verdad de la naturaleza*. Comprendemos ahora el extraño nombre "contrarreligión", asignado por Assmann: se aplica tanto a las religiones llamadas, para simplificar, monoteísmos cuando se alzan *contra* los idólatras, como a la nueva contrarreligión que va a alzarse *contra* todas las religiones, *incluidos* los monoteísmos. Declararse sin divinidad alguna no es suficiente para hacer olvidar la voz de esa instancia suprema que, también ella, fulmina tan violentamente como la precedente: "Jamás, bajo ninguna circunstancia, volverás el *conocimiento* de las leyes de la naturaleza *conmensurable* con ningún otro culto". ¡Extraño derecho el de *negligir* aquello que a los otros les importa! Lo queramos o no, somos los descendientes de una división que nos obliga a asociar la autoridad suprema a la que confiamos nuestros

destinos con la cuestión de la verdad. Incluso aquellos que vomitan ante las religiones monoteístas han tomado de ellas esa manera tan particular de vomitar ante la idolatría. La iconoclasia es nuestro bien común (Latour y Weibel, eds., 2002). Del verdadero Dios que fulmina a todos los ídolos hemos pasado a la verdadera Naturaleza que fulmina a todos los falsos dioses. La división permanece; como permanecen también el relámpago, el trueno y el sulfuroso olor del rayo.

Pueden ustedes ver dónde está la dificultad: ya es bastante difícil convocar a las religiones para tornarlas comparables unas con otras, incluso si se han habituado a reclinarse, más o menos de buena gana, ante esta forma ahora popularizada de pluralismo; pero ¿cómo esperar que la negociación no vaya a abortar enseguida si uno de los colectivos se niega con indignación a decir qué territorio ocupa, qué autoridad suprema lo congrega, en qué época se sitúa y qué principio de composición reconoce?

Es con este problema en mente que me gustaría situar la nueva cuestión diplomática: ¿es posible reinventar esta tradición de las tablas de traducción de los nombres de dioses para erigir la lista de otras entidades, de otros cultos, de otros pueblos, y para detectar entre esos diferentes colectivos los parentescos que permanecerán invisibles mientras nos atengamos a nuestro punto de vista demasiado local y demasiado sectario? Si debemos hacer la guerra –la guerra de los mundos–, queremos asegurarnos de que no nos degollaremos por unos nombres, sino por rasgos que diferencian a los verdaderos amigos de los verdaderos enemigos. Si son los territorios los que están en lucha, entonces es preciso poder trazar sus fronteras. Un esbozo aunque sea sumario es preferible a la ausencia de todo mapa.



La idea misma de una negociación entre pueblos, que esa forma de relativismo –o más bien de relacionismo– propia de las tablas de traducción de nombres de dioses ha vuelto conmensurables, no puede suscitar, desde el vamos, bien lo sé, más que un grito de indignación. “¿Cómo se atreve usted a comparar a aquellos que creen en unas divinidades más o menos bizarras o extravagantes y a aquellos que hablan de la ‘Naturaleza’, cuando esas dos

invocaciones son totalmente inconmensurables? Hasta el término ‘invocación’ es chocante. Invoque, si le da la gana, a Gaia, Alá, Jesús o Buda, pero no puede tolerarse que hable en los mismos términos de ‘invocar’ a la Naturaleza. Entre los cinco primeros nombres y el último, ¡tiene que seguir existiendo una brecha que ninguna negociación debe ser capaz de colmar!” Es en la intensidad de la indignación donde reconocemos el trazado de esa división radical entre los falsos dioses y el verdadero, incluso si la división pasa ahora entre lo que se dice de los dioses, por un lado, y lo que se dice de la “realidad”, por el otro. “Usted no puede comparar esas entidades.” “Uno tiene que elegir su bando.” “La Naturaleza no es una religión.” O, en plan de parodiar una frase célebre: “Cuando oigo hablar así de ‘Naturaleza’, saco el revólver”.

Pero ¡esperen! Estamos aquí para pensar, no para luchar… en todo caso, todavía no. Queremos desplazar la atención de los nombres a los atributos. Antes de lanzarnos a una carnicería de unos contra los otros, esbocemos primero la lista de las características que los reúnen a ustedes bajo su emblema y a otros, tal vez, bajo otra denominación. “Pero la naturaleza, dirán ustedes, no es un ‘emblema’ ni una ‘denominación’; es la materia de la que estamos hechos y en la que todos vivimos.” Lo sé muy bien, pero les he pedido que esperen, que sean pacientes: esto que ustedes están expresando es lo que exigen que los otros no descuiden cuando *se dirigen a ustedes*. Muy bien. Acepten ahora escuchar otros gritos de indignación contra otras negligencias culpables. Si aceptan esta tregua por un momento, no creo imposible proponer una suspensión de las hostilidades, dado que, como hemos visto en las conferencias precedentes, la “Naturaleza”, pese a su reputación de incuestionable, es el concepto más oscuro que existe, en todo caso el menos apto para poner punto final a un conflicto.

No sería malo, por otra parte, tomar un poco de distancia respecto de ese término demasiado fascinante, “Naturaleza”, del que muy pronto olvidamos con demasiada rapidez, incluso cuando se le añaden mayúscula y comillas, que no es un dominio sino un concepto. Voy a recurrir a una estratagema a la que prometo renunciar una vez que haya producido su efecto, e intentar definir al *pueblo* que se encuentra asociado a esa autoridad suprema de la que intentaremos precisar los rasgos. ¿Cómo nombrar a esta autoridad? Para evitar la palabra “Dios”, que en este contexto sería demasiado irrespetuosa, demasiado provocadora, propongo: “Aquello-de-lo-que-Todos-Nosotros-

Nacimos” [*Ce-dont-Nous-Sommes-Tous-Nés*]; es decir, abreviado, *Actonona* [*Cenosotone*]. Si a sus oídos suena un tanto extraño, es justamente esa clase de extrañeza que me hace falta, pues volverá la intertraducción con otros títulos e invocaciones sensiblemente más fácil. Por unos instantes necesito adoptar el estilo de un George R. R. Martin. Como en *Game of Thrones*, para los extranjeros puede ser cómodo saludarse diciendo, por ejemplo: “¡Sois el pueblo de Actonona; nosotros pertenecemos al pueblo de Zeus; aquella gente de allá que custodia la frontera del Norte, son el pueblo de Odín!”.

¿Cómo designaremos a ese bucle que liga al “pueblo de la Naturaleza” con esa entidad suprema? Si recurro a la palabra “religión”, incluso si me atengo a la definición ofrecida más arriba –lo opuesto de negligente–, temo que la negociación termine enseguida sin haber iluminado nada, ni los antiguos cultos ni el de los “naturalistas”. Los expertos gritarán con indignación: “¡Formar parte del pueblo de la Naturaleza no es una religión!”, y no estarán equivocados. Pero si no se equivocan es por la sencilla razón de que todas las palabras que deben constituir el vocabulario de los títulos a la izquierda de la tabla de traducción[259] deben ser lo bastante banales e intercambiables para concentrar la atención tan sólo en la lista de las características, en los atributos. Es el único modo de permitir que las conversaciones prosigan. Quedémonos por esta razón con la palabra “cosmograma”.[260]

En nuestros días, como en la Antigüedad, si nos vemos obligados a entregarnos a un ejercicio tan arriesgado es porque vivimos en ciudades cosmopolitas y porque discrepamos sobre el modo de ocupar la Tierra. Si pudiéramos quedarnos con nuestras particularidades, con nuestras identidades, no tendríamos necesidad de inventar ningún instrumento para volver a los colectivos conmensurables. No tendríamos ninguna necesidad de ese relativismo –por el que hay que entender el establecimiento de relaciones–. Pero hoy en día estamos completamente mundializados, desgarrados entre el esfuerzo por evitar una guerra total y la exigencia de una armonía completa, aferrados a la esperanza de lograr forjar, a pasar de todo, algún *modus vivendi*. De cualquier forma, los que están dispuestos a cruzar espadas jamás han aceptado sentarse a la mesa de negociación (desde hace mucho están en pie de guerra, armados de pies a cabeza y, por nuestra

parte, comenzamos lentamente a equiparnos, en la esperanza de algún día poder responderles).

•

Si hay que comenzar por trazar el retrato del pueblo de Actonona en su ausencia, y, en cierto modo, por rebeldía, es porque ellos tienen la más extraña manera de ser y de no ser de este mundo. Se niegan a ser un pueblo y a estar limitados a un territorio. Están al mismo tiempo en todas partes y en ninguna, ausentes y presentes, invasivos y de una negligencia asombrosa. Si esbozamos la tabla de los atributos, enseguida comprendemos por qué no dibujan un colectivo. Sus adeptos se refieren a Actonona por seis calificativos: es *exterior*, *unificado*, *inanimado* y sus decretos son *indiscutibles*; su pueblo es *universal*, y la época en la que se sitúa es *en todo tiempo*. Salvo porque también afirman que Actonona es *interior*, *múltiple*, *animado* y *controvertido*; que su pueblo se reduce a *algunos pocos*, que viven en una época de la que todos los demás están separados por una *revolución radical*. Entre las dos columnas, ¡ningún lazo discernible! Se entiende por qué este pueblo dividido en contra de sí mismo es tan inquieto, tan inestable. Y no es de sorprenderse que ese mismo pueblo tome tan a mal la irrupción de Gaia como la hipótesis del Antropoceno que lo obligaría a anclarse, a situarse, a explicitar por fin lo que quiere, lo que es, a señalar por fin cuáles son sus amigos y enemigos.

Comencemos por la expresión "exterior". Aparentemente, sus adeptos la interpretan como algo por el estilo de: "Que no depende de los anhelos, de los caprichos y de las fantasías de la gente que la invoca. ¡Actonona no es negociable!". Nada de qué sorprenderse. Se trata de un atributo común a todas las entidades capaces de congregar a un pueblo alrededor de su autoridad suprema. Es porque están *más allá* de sus pueblos que poseen la fuerza de convocarlos y congregarlos. Su trascendencia forma parte de su definición. Lo que es otra manera de decir que una autoridad suprema es una autoridad, en efecto, *suprema*.

Pero si escarbamos un poco, encontramos una propiedad aparentemente contradictoria: Actonona está a la vez afuera y más allá, pero también *en el*

interior de finas redes de prácticas que parecen indispensables y se llaman "disciplinas científicas". Cada vez que indicamos una característica del "mundo natural" que corresponde a determinadas propiedades de Actonona, nos vemos conminados a seguir también el camino complicado por el cual se produce conocimiento objetivo. Nuestra visión se focaliza simultáneamente en el infinito y en el primer plano, sin desde luego lograrlo, como ya hemos visto en la conferencia precedente. La tensión entre la exterioridad y la interioridad de esta entidad es extrema: en tanto que conjunto de *resultados*, Actonona está *en el exterior*. Incluso podríamos decir que ocurre con sus decretos como con los íconos llamados *acheiropoietos*, es decir "no hechos por mano de hombre".[261] En tanto que *proceso de producción*, los decretos de ese mismo Actonona se encuentran en el interior de conductos donde numerosas manos humanas ayudadas por numerosos instrumentos se aplican a hacer de él una realidad *exterior*.

Es como si el público no pudiera enfocar [*accommoder*] –en el sentido óptico de la palabra– esos dos niveles al mismo tiempo: el primero permanece siempre borroso cuando el segundo está claro. Ya hemos reseñado numerosos ejemplos de este bifocalismo, pero no puedo evitar pensar en la falsa controversia alrededor de lo que se ha llamado el *Climategate*, justo antes de la gran reunión sobre el clima en Copenhague, la COP15, en 2009.[262] ¡Los climatoescépticos creyeron debilitar estas verdades científicas "revelando" que habían sido dadas a conocer por hombres y mujeres! ¡Como si una revelación semejante debiera provocar escándalo! Como si fuese imposible aceptar que el calentamiento global sea simplemente real "por fuera", en la naturaleza, sin manipulación de datos, y que semejante certidumbre proviene *no obstante* del interior de las redes de científicos que intercambian decenas de miles de emails y comparten interpretaciones de datos a propósito de modelos informáticos, de visiones vía satélite y de muestras de zanahorias sedimentarias obtenidas con gran costo por decenas de onerosas campañas de exploración. Como si siguiera siendo imposible resolver este problema de visión bifocal y rastrear de qué modo determinados hechos son a la vez cuidadosamente *fabricados* y se vuelven *factuales gracias a los cuidados* tomados por dicha fabricación. No debería haber más contradicción en eso que en las técnicas llamadas "automáticas", de las que los ingenieros saben muy bien que sólo son auto-

máticas a condición de que una multitud de asistentes las acompañen para *hacerlas* funcionar automáticamente –en promedio, nada es más *heteromático* que un robot–.

Mientras tantas otras culturas se han dedicado a ahondar esta contradicción, este pueblo de la Naturaleza no le ha consagrado ni un pensamiento. Da la sensación de que esa gente debería hacer girar su cosmología alrededor de *dos focos* al mismo tiempo: uno donde todo es exterior, donde nada es hecho por el hombre; el otro donde todo es interior y hecho por el hombre. Como una revolución copernicana inestable con dos soles al mismo tiempo, alrededor de los cuales la Tierra zigzagueara de manera errática sin encontrar jamás su centro de reposo.[263] Con toda evidencia, he aquí un indicio, para los otros pueblos que intentan traducir esa entidad a su propio lenguaje, de que este colectivo tiene un comportamiento extravagante e incluso peligroso. Podrían preguntarles: "¿Pero ustedes en qué Tierra viven?".

Que ese pueblo pueda no pertenecer a *ninguna Tierra en absoluto* se torna probable cuando se toma en consideración el segundo atributo. "Actonona está unificado y todos los agentes obedecen a sus leyes universales." Y sin embargo, es igualmente difícil conciliar esa universalidad con la diversidad prodigiosa de las disciplinas científicas, de las especialidades, de las subespecialidades, de las redes temáticas y de los dominios en los cuales se aplican en la práctica esas leyes "unificadas" y "universales". Naturalmente, la práctica podría omitirse en la descripción, pero nos hemos comprometido a pasar de las ideas a la práctica, de los nombres a las características, de los conceptos a las posibilidades de actuar.

Considerada de esta manera, la jungla de las disciplinas científicas se asemeja más a la institución jurídica, con su casuística compleja de códigos diversos y de jurisprudencias entreveradas, que a la unificación implicada por la tradicional expresión "leyes de la naturaleza". Sí, localmente existe determinado proceso de unificación, cuando un fenómeno es explicado, justificado, digerido, absorbido, comprendido por otra solución más englobante, y eso es bueno. Pero ese proceso de totalización y de inclusión es él mismo siempre local, costoso, y debe ser llevado a cabo mediante los esfuerzos inmensos de múltiples organizaciones, de múltiples teorías, de múltiples paradigmas (Cartwright, 1999). Este proceso se parece más bien a la manera en que los precedentes jurídicos cobran progresivamente

importancia, por la multiplicación de los casos, de los juicios, de las apelaciones y de los contrajuicios, hasta que llegan a ser invocados por las diversas cortes de justicia bajo la forma de principios asegurados, relativamente universales –al menos mientras son citados, archivados e interpretados.[264]

Si, en el curso de la negociación, aquellos que frecuentan a este pueblo extraño han podido verse sorprendidos por los dos primeros atributos de Actonona –la exterioridad y la universalidad–, ¿qué van a pensar del tercero: que Actonona sólo tiene que lidiar con agentes *inanimados*? Todos los otros pueblos verán en ello algo todavía más enigmático. Como notamos desde la primera conferencia, la contradicción reside en las palabras mismas: un agente, un actor, un actante, por definición es *aquello que actúa*, aquello que está dotado de posibilidades de actuar.

¿Cómo puede volverse "inanimado" el mundo entero? Resulta que no se trata de una mistificación, sino de una *mística*, una mística muy interesante y respetable en muchos sentidos, así como una forma muy espiritual de contradicción, digamos, una forma sorprendente de piedad. Una vez más, cada disciplina, cada especialidad, cada laboratorio, cada expedición *multiplica* los sorprendentes agentes de los que el mundo está hecho –agentes que pueden fácilmente seguirse a través de la proliferación del vocabulario técnico que invade los artículos científicos–. Semejante proliferación podría sorprendernos si aceptáramos la visión deslumbrante implicada por el término reduccionismo. Normalmente, si en verdad obtuviéramos la *reducción* prometida por ese término, deberíamos prepararnos para leer *cada vez menos* artículos que serían cada vez más cortos, escritos por cada vez menos científicos, cada uno de los cuales explicaría cada vez mejor un número cada vez mayor de fenómenos, hasta que alcanzáramos una minúscula ecuación de la que se deduciría todo el resto, un flash de información prodigiosamente potente que podría escribirse sobre un boleto de ómnibus, ¡un verdadero *Big Bang* a partir del cual podría engendrarse lo demás![265]

Ahora bien, la práctica, una vez más, hace exactamente lo contrario. La literatura científica *multiplica* incesantemente el nombre técnico de cada uno de esos agentes por lo que *hacen*, como exige el método semiótico más elemental; uno no se encuentra frente al oxímoron "agentes inanimados", sino, al contrario, frente a una prodigiosa *multiplicación* de las potencias de

acción. El resultado neto de las disciplinas científicas es un inmenso *incremento* de lo que se mueve, lo que se agita, lo que bulle, lo que se recalienta y lo que se complica; en suma, de aquello que precisamente *anima* a los agentes que constituyen el mundo y la profundización continua de esta *zona metamórfica* de la que hemos hablado en las conferencias precedentes. Incluso si uno quiere explicar, dar cuenta, simplificar, eso requiere siempre una *adición* y no una *sustracción* de agentes.[266]

"¿Por qué estas tres características contradictorias no están mejor instituidas, más eficazmente reconocidas o incluso mejor ritualizadas?", podrían preguntar las otras partes en las conversaciones que procuran intertraducir "pueblo de Actonona" a sus propias lenguas. "Confrontados a semejantes contradicciones, eso es lo que *nosotros*, seguramente, habríamos buscado", dirían tal vez. Debido a la cuarta propiedad atribuida a esta entidad: el carácter incuestionable de sus decretos. En sí mismo, este atributo no tiene nada de notable. Todas las deidades capaces de convocar a un pueblo lo hacen gracias a postulados que se sitúan más allá de la duda y de la discusión. Los "hechos brutos", lo que el inglés, que inventó la idea, llama *matters of fact*, no son más que los resultados finales de ensamblajes muy complejos que permiten a unos testigos fiables validar el testimonio de las pruebas de laboratorio, ensamblajes que no están en absoluto contenidos en la palabra "hecho" –a menos que uno se acuerde de su etimología–. Aislado, librado a sí mismo, despojado de su red de prácticas, un "hecho bruto" es una orden débil y demasiado fácilmente ignorada.[267] Sólo *mantiene* esa índole de incuestionable si equipos de apoyo la acompañan a lo largo de su carrera.

Pero lo que vuelve aún más extraña la atribución de un carácter de indiscutible a Actonona es la inesperada expansión de las discusiones mucho más allá de los límites estrechos de los especialistas y de los expertos. Las controversias se han desarrollado a tal punto que los científicos de laboratorio se han visto forzados a aumentar drásticamente el número de los que contribuyen a la fabricación de los hechos. Han tenido que involucrar a muchos otros miembros del gran público que, en otra época, tan sólo habrían sido solicitados para aprender, estudiar, repetir, utilizar o simplificar los hechos establecidos, nunca para discutirlos o participar en su producción, su evaluación o su revisión (Venturini, 2010).

Los *matters of fact*, para utilizar mi jerga, se han convertido en *matters of concern*.

Se comprende la reacción de los otros pueblos ante esta serie de órdenes contradictorias: "¿Quiénes son los realmente capaces de alternar así, sin siquiera darse cuenta, entre exigencias opuestas de manera tan radical?". Y las cosas no mejoran con el quinto atributo que los adeptos de Actonona reconocen a su deidad. A primera vista, *todo el mundo* puede invocarla como su autoridad suprema, ya que el pueblo que la invoca se define como "Aquello-de-lo-que-Todos-*Nosotros*-Nacimos". "Nosotros" y "todos": ¡la ambición de conglomeración no es modesta! Pero, por otra parte, advertimos muy pronto que esa conglomeración no involucra a todo el mundo, sino solamente a aquellos a quienes a veces se llama la "gente racional" o el "público educado", o incluso, de manera aún más restrictiva, aquellos que han estudiado estas cuestiones, los especialistas, los expertos. Esta restricción, sin embargo, todavía no delimita la forma del pueblo real, puesto que esos "trabajadores de la prueba"[268] necesitan estar bien equipados, tener el material apropiado, el financiamiento adecuado, haber aceptado largos años de formación y pertenecer a un sistema de evaluación, de certificación, de estandarización y de verificación de datos que reduce su número, en cada cuestión un tanto detallada, a algunas decenas… ¡El género humano se ha reducido como una piel de zapa a algunos *happy few*!

Es decididamente inasignable, en grado tal que es imposible de situar tanto en el tiempo cuanto en el espacio. ¿A qué época pertenece? A ninguna, ya que es indiferente a la historia y que accede a verdades universales que existirían desde la eternidad. Pero al mismo tiempo, desde luego, ese pueblo tiene una historia y se reconoce como el heredero de una ruptura radical, ocurrida recientemente, y que le permitió escapar a un pasado arcaico, oscuro y confuso, para entrar en una época más luminosa que faculta para distinguir radicalmente el pasado del presente y del futuro radiante: algo como una revolución científica. Pero, por otro lado, no hay nada menos fácil de simplificar que la historia de cada ciencia, cada concepto, cada instrumento, cada investigador, tan contingente, multiforme, llena de retrocesos, de zigzags, de pérdidas, de olvido, de redescubrimientos, como el resto de la historia con la que estas aventuras científicas se encuentran, de todas maneras, completamente mezcladas (Schaffer, 2014, por ejemplo). Este pueblo sin historia tiene evidentemente una historia con la que no sabe

qué hacer y que considera como algo tan vergonzoso como pertenecer a un suelo o no estar seguro de nada si no es por medio de datos obtenidos a altísimos costos.

•

Si el pueblo de la Naturaleza no puede ser convocado es precisamente porque no es un colectivo, ya que ningún proceso de composición permite *colectar* a sus miembros dispersos. ¿Cómo sorprenderse de que se sienta incapaz de ocupar la Tierra sabiendo dónde se encuentra y lo que puede hacer allí, justo cuando pretende captarla "en su globalidad"? Tironeado entre estas dos listas de rasgos, nunca ve de qué manera conciliarlas: su estatuto de extraterritorialidad le impide definir su territorio; su universalidad le imposibilita comprender las relaciones que debe establecer; su búsqueda de objetividad lo paraliza ante las controversias de las que ya no sabe salir; su pretensión de abarcar todo el mundo lo deja desconcertado ante el reducido número de aquellos que realmente pertenecen a él; en cuanto a su historia, nunca sabe si debe salir del tiempo presente mediante una nueva revolución o salir de la idea misma de revolución radical. Lo más extraño, lo que más ha sorprendido a los otros pueblos, es que *cree ser el único en habitar por fin este mundo material, el verdadero mundo inanimado de aquí abajo*, ¡mientras que viene de otro lugar y reside siempre en el bonito espacio global de ninguna parte! Es la prueba de que hay en él algo furioso, peligroso, inestable y –¿por qué no decirlo?– profundamente desdichado. Sí, el pueblo de la Naturaleza son unas almas errantes que no cesan de quejarse de la irracionalidad del resto del mundo.

No debe sorprendernos que jamás acepte presentarse como un colectivo, justamente, y sobre todo como un colectivo *entre otros*, precisando su modo de recolección, su cosmograma. Y sin embargo, hay que intentar traerlo a la mesa de negociaciones, imaginar una negociación de paz. Y dirigirse a él, pues, con alguna chance de ser oído por sus adeptos. Cuidémonos de no herir la sensibilidad de personas que parecen muy sensibles a estas contradicciones, pero también desprovistas de todo recurso para *superarlas*. Por otra parte, es porque los investigadores no pueden superar estas

contradicciones que parecen tan susceptibles, tan sensibles, en un estado constante de ansiedad, en que su sensibilidad es muy fácilmente golpeada por cualquier sospecha de “relativismo”.[269] Pero entonces, si somos un poco diplomáticos, no podemos contentarnos con decir: “¡Ah! Ustedes son esos que aceptan vivir bajo los auspicios de una entidad exterior, unificada, inanimada, indiscutible y por consiguiente indestructible”. No podemos, porque los atributos sobre los cuales insisten estos adeptos revelan asimismo que la Naturaleza está en el interior, que es múltiple, que acepta encontrarse en lucha con seres animados y fuertemente controvertidos, que tiene una historia confusa y su extensión es tan limitada como variable.

Para apaciguarlos y darles un poco de seguridad, debemos ser capaces de dirigirnos respetuosamente a este pueblo de la Naturaleza, en toda su autoridad, *como a una entidad lo bastante fuerte como para resistir cualquier profanación*. (Comprenderán ustedes que aquí no me estoy entregando, aunque pueda parecerlo, al jueguito de la ironía, sino que me comprometo en una tarea de *composición* sumamente delicada. Aun si esta gente no respeta a nadie, hay que esforzarse por hablarles con respeto; es el único medio para luchar contra toda forma de fundamentalismo: jamás imitar sus malas maneras.)

Lo cierto es que resulta imposible dirigirse a ellos con suficiente respeto cuando uno invoca su divinidad en un tono que podríamos llamar *epistemológico*, dado que, en este caso, sólo se tendrían en cuenta los seis atributos: exterioridad, unidad, agentes inanimados, incuestionabilidad, universalidad e intemporalidad. No haríamos más que halagar su ilusión de extraterritorialidad. Pero este pueblo tampoco sería invocado con suficiente respeto si subrayáramos solamente los seis atributos contradictorios en un tono que podríamos llamar crítico, o mejor, *antropológico*.[270] No habríamos resuelto el corte entre las dos columnas. Para lograr calmarlos, apaciguarlos, traerlos de nuevo a la Tierra, habría que conseguir hablarles en un tono que podríamos llamar *profano*, o mejor, *terrestre*, que permitiría reunir las *dieciséis* características al mismo tiempo. Si esto es imposible, es por causa de la ruptura radical que se ha introducido entre las dos columnas. Hasta que no hayamos comprendido su origen, nos será imposible pacificar la relación del pueblo de la Naturaleza con la Tierra, e, incidentalmente, ofrecer a los científicos una versión que no los obligue a creer en el retrato que los epistemólogos han hecho de ellos.

No vengan a decirme que no existe ningún repertorio conocido para pacificar a este pueblo imposible de convocar: ¡lo sé perfectamente! Sabio –columna uno– e investigador –columna dos– son dos especies diferentes. Es por eso que aprovecho la ocasión del Antropoceno para ir a buscar el origen de esta imposibilidad, allí donde se encuentra, a saber, en la *contra*religión que el pueblo de la Naturaleza ha heredado sin querer clasificar sus componentes. Sí, la Naturaleza está realmente *contra* la religión, pero de dos maneras distintas, de las que una sola está presente en su conciencia. El caso es demasiado importante para tratarlo apresuradamente. Si en verdad buscamos un *modus vivendi*, entonces debemos inventar maneras nuevas de soportarnos los unos a los otros o de decidir quiénes son verdaderamente nuestros enemigos. ¿Quién ha dicho que la geopolítica sería un asunto sencillo, sobre todo cuando el prefijo "geo" ya no logra ocultar la formidable inclusión de Gaia? Hablar del pueblo de la Naturaleza, en uno de sus tres tonos –epistemológico, antropológico o *terrestre*–, es prepararse para REDISTRIBUIR completamente nuestras capacidades de movilización, así como la definición de los frentes y de las fuerzas presentes.



Lo que hace al pueblo de la Naturaleza tan incapaz de situarse es que se ha construido como reacción contra otro que, por su parte, se reivindica *como un pueblo particular*, pero del que advertiremos, al continuar desplegando nuestra tabla de traducción, que no necesariamente sabe dónde reside. Llamémoslo, para continuar en la misma vena que el *Game of Thrones*, el pueblo que se declara *Hijos del Gran Designio* o incluso *pueblo de la Creación*. Eso nos permitirá comprender que el "conflicto de la Ciencia y la Religión" se parece más bien a la célebre guerra entre los liliputienses y sus vecinos de Blefuscu [según si rompen los huevos hervidos por el extremo pequeño o por el grande] de *Los viajes de Gulliver*, disimulando otro conflicto, mucho más importante, y, por su parte, directamente político, sobre la ocupación de la Tierra. Cuando se habla de una "visión religiosa del mundo" que estaría "en oposición radical" con una "visión

estrictamente científica” de dicho mundo, se apela a otra autoridad suprema que no es diferente de la primera columna del cuadro que se incluye aquí: en efecto, tiene las mismas características, salvo porque se obstina en *sobreanimar* lo que la otra se obstina en *desanimar*.

	Pueblo de la Naturaleza	
	Naturaleza uno (epistemológica)	Naturaleza dos (antropológica)
Deidad	Leyes de la naturaleza	Multiverso
Cosmograma	Exterior	Interior
	Unificado	Múltiple
	Desanimado	Animado
	Indiscutible	Controvertido
Pueblo	Todo el mundo	Científicos
Suelo	Despegado del suelo	Unido a las redes
Época	Ruptura radical	Temporalidad múltiple

Figura 5.2

Ya no tenemos que dejarnos engañar por el hecho de que una reivindique llamar “Dios” a lo que la otra insiste en llamar “Naturaleza”, puesto que son sus atributos y sólo ellos los que deben permitirnos volver comparables estas dos autoridades supremas. Ahora bien, el Dios ordenador de esta visión religiosa del mundo se parece hasta el punto de confundirse con la Naturaleza ordenadora de la visión científica del mundo. Tres de sus rasgos, por otra parte, son exactamente los mismos: la verdad es exterior, universal y tan indiscutible como indestructible. Incluso la cuestión de la delimitación del pueblo no es muy diferente, ya que los Hijos del Gran Designio son reclutados mediante un procedimiento explícito –una forma de conversión– que da a su pueblo el nombre más preciso de Iglesia, así como los diplomas, los exámenes y la reducción continua del número de los elegidos operan una clasificación selectiva para el pueblo de la Naturaleza. En los dos casos,

“todo el mundo”, al menos en principio, es llamado a formar parte de este pueblo, pero, en la práctica, tiene pocos turiferarios, finalmente.

La cuestión de la época tampoco permite diferenciarlos radicalmente, pues estos dos pueblos comparten la idea de que una ruptura radical tuvo lugar en un pasado más o menos próximo. Ruptura que los ha catapultado a una historia totalmente nueva, que los unos llaman la de la Luz, y los otros, en plural, la *de las* Luces. Lo importante es que los dos se sitúan en *el tiempo que sucede a* una ruptura radical –Revelación o Revolución (retomaré este factor capital en la conferencia siguiente)–. En cuanto a la pertenencia al suelo, los marca a los dos parejamente, al primero porque de todos modos está despegado del suelo, al segundo porque pertenece a otro mundo, aquel –aparentemente– del sentido y de los propósitos, de un Gran Designio, de una Providencia hacia la cual aspiran a transferirse.

La única verdadera diferencia, la que justifica, a sus ojos, entrar en guerra, y en guerra total, consiste en definir si los agentes que pueblan el mundo están totalmente desanimados –simples concatenaciones de causas y consecuencias– o si obedecen a un designio que permite añadirles, si no un alma, en todo caso un propósito, un programa, un plan. Al parecer, la oposición es radical, a menos que recordemos el argumento que no he cesado de precisar en estas conferencias: desanimar o sobreanimar, no siempre es respetar la *animación* propia de los descubrimientos del mundo por parte de la ciencia. La desanimación, recordémoslo, no es un proceso primario, sino un tratamiento secundario, polémico, apologético, que da a las ciencias y al mundo que ellas describen un comportamiento característico de cosas inertes y obtusas que se les parece tan poco como la sobreanimación propuesta por sus adversarios.

Si, por ejemplo, el pueblo de la Creación redacta una emotiva elegía sobre la estructura del ojo “tan evidentemente concebida por un Creador benevolente, puesto que ninguna acumulación de encuentros azarosos habría podido producirla”, se prepara para un combate magnífico contra el pueblo de la Naturaleza, también apurado por batirse en duelo, y que acaba de demostrar sin la menor sombra de duda que la estructura del ojo no es “*nada más* que el resultado imprevisto de pequeños cambios, acumulados a través de las generaciones, de azares puramente contingentes”.[271] El problema es que la apariencia de un conflicto radical reposa sobre este

pequeño "nada más que", esta mística del reduccionismo, de la que hemos aprendido a dudar que su reino sea de este mundo.

El acuerdo de los protagonistas se detecta desde el momento en que uno procura determinar *qué cantidad de acción*, de animación, de actividad ha desarrollado cada argumento. Enseguida nos damos cuenta de que lo único que han logrado estos dos relatos es *perder* lo que había de original en la evolución del ojo. Aquí volvemos a encontrar, exactamente como en la tercera conferencia, la pérdida de posibilidades de actuar, de narración, de historia, de geohistoria que transforma a Gaia en un Sistema autorregulado. No nos sorprenderemos de enterarnos de que la "admirable estructura del ojo", en el argumento de la Creación, no hace estrictamente nada más que servir como ejemplo redundante para celebrar la benevolencia del Creador. Puede ser agradable y exaltante saber que "las flores de los campos cantan la gloria de Dios", ¡salvo que el canto no varíe jamás de una criatura a otra! La insistencia sobre estas criaturas que fueron "destinadas" en lugar de ser producidas "por azar" no tiene, por lo general, otro resultado que demostrar una vez más la misma creación por la misma mano misteriosa del mismo Creador. El *Creador* actúa; no el ojo, ni la flor de los campos. Para recurrir a mi jerga, el Creador es un mediador, las flores de los campos, un simple intermediario. En términos de roles actanciales –horribles palabras para algo tan hermoso (Greimas y Courtès, eds., 1979: 4)–,[272] el resultado neto es *cero*, puesto que la cantidad de animación no ha aumentado ni un ápice. Un Creador, sí, pero ninguna creación.[273] Todo está en la causa, nada en el efecto. Dicho de otra manera, literalmente, *no pasa nada*. El paso del tiempo no le hace nada al mundo. No hay historia.

Pero lo que resulta particularmente desconcertante para aquellos que, como yo, estiman a los que cantan la gloria de Dios tanto como a los que celebran la objetividad de las ciencias, es que el segundo relato, al borrar todas las sorpresas que uno encuentra a granel en cuanto se pone a seguir la historia de la estructura del ojo, se esfuerza por ser *tan pobre* como el precedente. Pretendiendo no hacer otra cosa que alinear concatenaciones de "agentes puramente objetivos que son estrictamente materiales", pierde la capacidad creativa de los agentes desperdigados a lo largo de su camino.[274] Cuando alguien como Richard Dawkins (1999) traza el diseño de su *Relojero ciego* contra el designio del Relojero vidente de sus enemigos religiosos, colma su Causa primera de todas las capacidades creadoras de

las que quiere privar al Creador. En el “nada más que” del reduccionismo, el Relojero ciego introduce un gran número de etapas que van a aniquilar poco a poco la diferencia con el acto providencial de Creación al cual intentaba oponerse.

Y sin embargo, ¡cuánta saliva se ha gastado para distinguir a “espiritualistas” y “materialistas”! Al cabo de algún tiempo, ya no se entiende dónde está la disputa: un diseño y un Ingeniero contra un designio y un Creador, qué lindo combate, en efecto, ¡digno de destriparse! Una disputa en que no se capta mejor la causa que en el enfrentamiento entre católicos y protestantes, donde se degollaron unos a otros, ni en nombre de qué doctrina han elegido matarse entre ellos los chiitas y los sunitas.

No bien uno evita la desanimación, el pequeño “no es nada” se llena de una multiplicidad de acontecimientos, por cierto todos contingentes, pero todos sorprendentes, que obligan a cada uno de los siguientes a tomarlos en cuenta a su manera. Desde luego, no son las lecciones que uno habría extraído de las flores del campo, pero tampoco son las que habríamos extraído de la causa primera, la famosa inteligencia del relojero ciego capaz de “llevar el timón” de toda esta Evolución. ¿Quién sigue mejor el proceso de la creación? ¿Aquel que extrae la misma conclusión a propósito de cada curso de acción o aquel que multiplica las posibilidades de actuar de las que podrían componerse los mundos? Evidentemente, el segundo.

Salvo porque, desgraciadamente, al final de la demostración, cuando es desafiado por su adversario “religioso”, el naturalista va a esforzarse en extraer, él también, la misma lección repetitiva de la estructura del ojo, según la cual la evolución “demuestra una vez más sin sombra de duda” que no existe gran designio ni diseñador. Entonces –pero tarde y sin relación alguna con la práctica real de las ciencias– desembocamos en el desolado balance de Whitehead (1998) que ya he citado: “Así, el curso de la naturaleza se concibe meramente como los avatares de la materia en su aventura a través del espacio”. Triste triunfo de nuestro astuto naturalista que lo hizo todo por ser tan estúpido como su adversario, procurando que su mano izquierda retirara del mundo los agentes que su mano derecha había multiplicado tan inteligentemente en él. ¡La visión científica del mundo ha logrado la hazaña de que no suceda en ella nada más que en la del Dios Creador!

Se entiende que no es añadiéndole a un agente la palabra "alma" como se le hará hacer algo *más*, ni llamándolo "inanimado" como se le hará hacer algo *menos*, privándolo de su acción o de su animación. ¡Las posibilidades de actuar actúan! Se puede intentar "sobreanimarlas" o, al contrario, esforzarse por "desanimarlas": ellas seguirán siendo obstinadamente agentes. De todos modos, la diferencia entre los elementos *sobre*animados y *des*animados no es una causa por la que haya que vivir, orar, morir, luchar, construir templos, altares o globos. Si hay que luchar, luchemos al menos por objetivos que valgan la pena.

Al considerar la figura 5.3, notamos que la expresión "religión natural" no tiene el menor sentido. Nos hallamos ante *dos formas* de *contrarreligión*, dos pueblos en el fondo muy cercanos: los unos creen celebrar dignamente a su Dios, privándose del acceso a las ciencias y a la diversidad del mundo, mientras que los otros multiplican en la práctica aquello que es mundo, pero se privan de esa multiplicidad creyendo honrar su deidad por el "nada más que" del reduccionismo. ¿"Nada más que", realmente? ¿Por qué abrazar esta forma de nihilismo?

Se comprende por qué no sirve de nada acusar a la Ciencia de ser un sustituto de la religión, ni buscar en una religión natural lo que podría convencer a los incrédulos de la existencia de la Providencia. Las visiones científica y religiosa del mundo no pueden oponerse ni reconciliarse. No son lo bastante diferentes para que se las oponga; ni lo bastante semejantes para que se las fusione. Inútil pedirle a la Ciencia que tenga la bondad de dejar un poco de lugar a otra "dimensión", lo "religioso", incluida ya sea a través de su localización espiritual en el alma, ya sea a través de su extensión cósmica en lo que se llama la "Creación". Más vale intentar hacer todo lo contrario y disolver la amalgama entre las dos, creada por la ambigüedad del término contrarreligión. El pueblo de la Naturaleza cree luchar contra el de la Religión, al que se parece, y no puede reconciliarse con su versión antropológica que, sin embargo, es su virtud. Pero, como vamos a advertir ahora, el pueblo de la Creación se cree en lucha con el de la Naturaleza al que se parece mientras que ha olvidado, también él, el sentido mismo de su vocación tan particular. Al luchar contra la Religión, la Ciencia ha perdido su vínculo con ella misma; al luchar contra la Ciencia, la Religión ha extraviado lo que constituía todo su valor.

	Religiones naturales	
	Naturaleza nº 1 (Pueblo de la Naturaleza)	Religión nº 1 (Pueblo de la Creación)
Deidad	Leyes de la naturaleza	Dios Ordenador
Cosmograma	Exterior	Exterior
	Unificado	Unificado
	Desanimado	Sobreanimado
	Indiscutible	Incuestionable
Pueblo	Todo el mundo	Todo el mundo
Suelo	Despegado del suelo	De otro mundo
Época	Ruptura radical	Ruptura radical

Figura 5.3

•

¿Por qué esta insistencia en la afirmación o en la negación de un Designio que parece tan esencial para las relaciones entre la "visión científica" y la "visión religiosa del mundo"? Dos maneras, ahora lo comprendemos, de no *ver* el mundo, ya sea que se lo prive de toda acción al desanimarlo, ya sea que se le agregue, sobreanimándolo, un alma con la que no tiene nada que hacer. Puesto que estoy convencido de que eso es lo que impide tener acceso al mundo, regresar sobre la Tierra, proponer de la ciencia una visión terrestre y de la naturaleza una visión al fin profana, es preciso que acepten ustedes dar un paso más allá y explorar el sentido de esta contrarreligión cuyo advenimiento trastornó el destino de aquellos que iban a heredarla.

Si la idea de Designio es tan importante es porque captura uno de los rasgos de la contrarreligión que se refiere a la cuestión de los *fines*. La intuición de la contrarreligión, tal como podemos reconstituirla a través de estas numerosas metamorfosis, es que, a pesar del desarrollo del tiempo, *el mundo tiene un fin*, no en el sentido de que va a terminar –aunque la idea de

fin del mundo, como veremos en la conferencia próxima, puede traducir en parte esta intuición–, sino en el sentido, mucho más radical, de que *los propósitos que persigue habrían sido definitivamente alcanzados*. Que el mundo tenga un fin no quiere decir que tenga un propósito en el sentido de haber sido "creado con un propósito", sino que es posible vivirlo como habiendo alcanzado el propósito (lo que puede traducirse con una multitud de fórmulas, extrañas para muchos de nuestros contemporáneos, pero todas con un mismo sentido: estar "salvados", ser "hijos de un Dios que vela por nosotros", ser "el pueblo elegido por Dios", "haber sido creado", "hallarse en la Presencia", etc., fórmulas todas provisorias, torpes e igualmente atacadas como insuficientes, mentirosas o impías por otras versiones de esas mismas contrarreligiones).[275]

El problema de semejante intuición es que es fundamentalmente *inestable*, por la excelente razón de que los tiempos se han cumplido, *¡pero siguen durando!* No existe ningún medio para salirse de esta tensión.[276] El fin ha sido alcanzado, y es inalcanzable. Estamos salvados, y no lo estamos. Como para volverse completamente loco. Las contrarreligiones son potencias cuya radiactividad aún nadie ha sido capaz de controlar. Han pasado los milenios; su potencia no se ha debilitado. Lo sabemos bien, nosotros los Modernos, puesto que somos sus herederos más o menos directos, y asistimos estupefactos al retorno de las guerras de religión que creíamos haber abandonado desde hace varios siglos, así como a guerras por la ocupación de la Tierra cuya amplitud planetaria reduce las guerras mundiales del siglo XX a la dimensión de conflictos locales.

En su multiplicidad, lo que ellas llaman su Revelación, estas contrarreligiones no tienen otro contenido que la pasmosa realización de esta verdad incesantemente profundizada de que el fin ha sido alcanzado, los propósitos realizados, los tiempos juzgados –y juzgados *definitivamente*–. Assmann tiene razón al decir que, con semejante intuición, la cuestión de la verdad se introduce en las religiones tradicionales allí donde antes no tenía nada que hacer. Pero esa verdad no tenía la vocación de entrar en competencia frontal ni con la verdad del conocimiento ni con la de las divinidades propias de las religiones llamadas "tradicionales".[277] Esta nueva forma de verdad, este nuevo modo de existencia, exploraba una relación muy diferente con lo mundano, con lo ordinario, con el paso del tiempo, repartiendo de otra manera las relaciones

entre los fines y los medios. Si los fines pueden ser alcanzados, *en el tiempo, aunque* los tiempos *continúen*, y *gracias* al tiempo, entonces todo cambia radicalmente en el sentido de la historia y en la manera de ocupar la Tierra.

Sin que no obstante nada cambie, he ahí todo el misterio de esta forma de verdad, fuente a la vez de entusiasmo y al mismo tiempo de espanto y de furia. Debido a esta inestabilidad, el ingreso de la verdad en las contrarreligiones introduce a la vez una formidable apertura –lo que Freud llama "progreso en la vida del espíritu" (comentado por Karsenti, 2012b)–, pero también desencadena una cascada de batallas más o menos violentas, como si este valor no supiese cómo cohabitar con ningún otro. De esta cascada, no hemos salido. Cada contrarreligión no ha hecho otra cosa, por el momento, que agregar su virulencia a la que la precedía, a falta de lograr esta cohabitación de las verdades.[278]

Se necesitaría más de una conferencia para esbozar los rasgos de esta contrarreligión, pero digamos que no se asemeja más a aquello que celebra el pueblo del Gran Designio de lo que la visión antropológica se corresponde con su versión epistemológica. Podemos llamarla "Dios", pero es también el *fin* de todos los dioses y las divinidades, e incluso en cierto sentido el *fin de Dios*, en el sentido bien conocido de la muerte de Dios.[279] En este sentido, la contrarreligión está realmente "contra" ella misma, comprometida en una lucha continua sobre la figura que debe dar a su instancia suprema. Cuando se ha comenzado con la iconoclasia, no se termina jamás. En todo caso, la figura tranquilizadora del Dios ordenador que protege al pueblo precedente no tiene sentido precisamente porque el orden no preexiste a su historia. Ninguna Providencia la precede.

Así como no tendría sentido un mundo hecho de materia desanimada, de leyes indiscutibles, universales y exteriores. Pero tampoco tiene nada que hacer con una materia sobreanimada que desplazaría la atención hacia otro mundo, haciendo descuidar la alteridad radical que, por el contrario, se trata de captar.[280] A diferencia de las otras dos, esta contrarreligión está profundamente encarnada, puesto que vuelve a jugar sin cesar la pertenencia a un mundo presente, definitivamente juzgado, realizado, salvado, celebrado y situado, pero del que no se trata de sustraerse hacia otro mundo puesto que todo continúa como antes. No hay nada despegado-del-suelo, no hay ultramundo y, por lo tanto, tampoco hay bajo mundo.

Es sobre todo en la concepción del tiempo donde está la marca de su originalidad: en efecto, hay un sentimiento de ruptura radical pero con el matiz capital de que hay que *retomarla* constantemente. No es posible salir de esta inestabilidad fundamental, de esta indecisión: “Los tiempos se han cumplido”, sí, pero continúan. Y esta prolongación da a la decisión el mismo carácter incompleto, inacabado, frágil, mortal que antes del cumplimiento. Esta contradicción no debe ser superada.[281] En las conferencias siguientes veremos por qué *no superar esta contradicción* es esencial para evitar los venenos tanto de la ciencia como de la política y de la religión; o más bien, por qué las virtudes distintivas de la ciencia, la política y la religión se vuelven venenos cuando uno comienza a confundirlas.

¿Les resulta muy extraño, muy contradictorio y muy inestable? Sí, no puedo hacer nada al respecto, es este fin de la historia –en todos los sentidos de la palabra “fin”– que se ha introducido en la historia y que continúa actuando tanto en todas las concepciones de la religión como en toda concepción de la superación de la religión.[282] Si los Modernos –¡que nunca lo han sido!– son tan inseguros de sí mismos es porque han heredado esta furiosa contradicción.



El jueguito de establecer listas de pueblos para compararlos unos a otros, a fin de que cesen de alzarse los unos contra los otros, es evidentemente simplista, incluso infantil. Pero es el único medio que he encontrado para combatir estos dos prejuicios imposibles de arrancar de raíz: el primero, sobre el vínculo de *la* naturaleza con el singular y de *las* culturas con el plural; el segundo, sobre esa curiosa concepción de una ruptura de los tiempos que nos acuna con la ilusión de que la cuestión de las religiones habría sido definitivamente resuelta. Los dos prejuicios están estrechamente ligados: es porque la naturaleza, por una suerte de *translatio imperii*, heredó casi todos los rasgos de la (contra-)religión, que ha aparecido como un universal sobre cuyo fondo ya no podían destacarse sino culturas por cierto múltiples, pero sin vínculo íntimo con la naturaleza unificada de las cosas.

La verdadera naturaleza contra las múltiples culturas, he ahí nuestra contrarreligión. Y en tanto se heredó no de las viejas religiones del pasado, sino de una peculiar forma –tan ardiente, conquistadora, indecisa, a veces furiosamente iconoclasta– de *contrarreligión*, la lucha de la naturaleza contra la religión debió pasar por la anulación definitiva de cualquier cuestión religiosa.

El mapa es muy sumario, lo sé, pero al menos permite salir del unanimismo asociado siempre a la idea de un llamado a la "naturaleza", así como de esa extraña idea de que la cuestión religiosa habría quedado definitivamente saldada con la irrupción en la historia de "la Naturaleza conocida por la Ciencia". Si consideramos ahora el cuadro más completo de la figura 5.4, vemos que la *expresión "naturaleza" no define lo que está reunido en la práctica, así como la expresión "religión" no califica la clase de pueblo, de ritos y de apegos propios de esas prácticas*. Este es el punto, aunque por ahora puramente negativo, que quería alcanzar. No existe religión natural, y ya no podemos invocar la Naturaleza para esperar pacificar los conflictos entre pueblos con intereses tan claramente divergentes.

	Religiones naturales			
	Ciencia		Religión	
	Naturaleza uno (epistemológica)	Naturaleza dos (antropológica)	Contrarreligión Uno	Contrarreligión Dos
Deidad	Leyes de la naturaleza	Multiverso	Dios Ordenador	Dios de los fines/fines de Dios
Cosmograma	Exterior	Interior	Exterior	Local
	Unificado	Múltiple	Unificado	Múltiple
	Desanimado	Animado	Sobreanimado	Animado
	Indiscutible	Controvertido	Indiscutible	Interpretado
Pueblo	Todo el mundo	Científicos	Todo el mundo	Iglesia
Suelo	Despegado del suelo	Unido a las redes	De otro mundo	Encarnado

Época	Ruptura radical	Temporalidad múltiple	Ruptura radical	Repetición

Figura 5.4

Al abrazar la Naturaleza como verdad última, su pueblo no ha hecho otra cosa, en realidad, que prolongar en un grado el movimiento mismo de las contrarreligiones y de sus peculiarmente tóxicas concepciones de la verdad. La solución propuesta por Hobbes en el siglo XVII para poner fin al estado de naturaleza, volcándose al Estado para salir de las guerras de religión, se nos aparece ahora como una solución provisoria, un simple *armisticio*, pero en absoluto como un *tratado de paz* que nos habría permitido ir hasta el final de las exigencias de esas contrarreligiones de las que recogemos al mismo tiempo la violencia y los frutos, pero sin lograr distinguirlos. ¿Cómo hacer un tratado de paz si los pueblos involucrados no pueden invitarse a la mesa de negociaciones? Las dos figuras de Cosmocoloso con las cuales comencé esta conferencia están en pugna una con la otra.

Nunca he hablado de Gaia sin que se me objetara inmediatamente que me arriesgaba a “confundir cuestiones religiosas y cuestiones ecológicas o científicas”. Pero es todo lo contrario. Dado que tengo oído para las cuestiones religiosas, detecto enseguida a aquellos que meten la religión allí donde nada tiene que hacer, en particular en la ciencia o en la política. Lo que siempre me ha alertado es hasta qué punto el orden de la naturaleza, su deslinde con respecto a la cultura y a la política, su obsesión por desanimar las posibilidades de actuar, provienen de una forma particularmente perturbadora de religión. Es la mutación ecológica la que obliga a secularizar –tal vez incluso a profanar– todas las (contra-)religiones, incluida la de la naturaleza.

En cualquiera de los casos, la ecología obliga a aquellos que se han congregado por la “Naturaleza” a considerar a la vez los dieciséis rasgos del cuadro. Es totalmente irrealista confundir a los pueblos congregados en la modalidad epistemológica con aquellos que lo están en la modalidad antropológica, incluso si los dos pueden invocar la *misma entidad* llamada “Naturaleza”, declararse “naturalistas” insistiendo sobre su separación radical de todos los otros pueblos congregados por otras entidades, gracias a

las virtudes de su sacrosanto “reduccionismo”.[283] Para seguir realmente los mandatos de esta autoridad suprema, no habría que atenerse sólo a la columna de la izquierda, sino añadirle la de la derecha. Habría que hurgar en el interior de las redes científicas, absorber la multiplicidad vertiginosa de sus agentes, anotar las largas concatenaciones de sus posibilidades de actuar, cada vez tan sorprendentes, y asimilar controversias cada día más numerosas sobre múltiples *matters of concern*.

La verdadera sorpresa no es que la distribución de las posibilidades de actuar bajo los auspicios de la “Naturaleza” sea tan compleja, sino que aquella que se sitúa bajo los auspicios de la “religión” capte *tan poco* las características de aquello que tiene una importancia vital para el pueblo que se supone que esa entidad convoca. Si a ustedes les parece desconcertante que la invocación de la “Naturaleza” no incluya ninguno de los atributos reales a los que los practicantes están tan apasionadamente apegados, a mí me parece mucho más desconcertante que esos mismos de los que se dice que son congregados por la entidad que ellos suelen llamar “Dios” no entiendan por esa invocación otra cosa que la exterioridad, la unidad y la incuestionabilidad de la Creación, es decir, exactamente la epistemología de aquellos a quienes ellos consideran como sus enemigos (más o menos la cuestión, en el fondo superficial, de la presencia o no de un Designio postizo). Es el problema de las amalgamas: una vez mezcladas, es imposible reconocer los valores de origen.



Para extraer de manera perdurable los valores confundidos en esta amalgama, habría que hacer una nueva operación de engendramiento de pueblos, una demogénesis ficción, un galimatías todavía más incomprensible que el anterior. Y sin embargo, no puedo resistirme a la tentación, para terminar esta conferencia, de echar mano a esta última quimera. Supongamos ahora –la suposición es extravagante, lo sé, pero los tiempos que vivimos no lo son menos– que sometiésemos este cuadro ¡a una pequeña operación de *puesta en orden*! En la figura 5.4, no hice otra cosa que *intervenir* dos columnas. La que resumía la ciencia tal como se la

practica (versión antropológica y no epistemológica), la coloqué a la derecha, junto a aquella que resumía la versión original, activa, de la religión. Y me permití poner la versión epistemológica de la religión a la izquierda, ¡al lado mismo de la versión epistemológica de la ciencia! ¿No les parece que esta intervención vuelve las cosas mucho más lógicas (pero sí, más lógicas)?

Cuando las comparamos, resulta claro, tal como en la figura 5.3, que las columnas de la izquierda pertenecen a la misma *religión natural*. Comparten en efecto el mismo postulado fundamental: proceden como si la tarea de unificar el mundo hubiese sido terminada, como si no hubiera ninguna dificultad para hablar del universo como de un todo unificado. Para estos dos pueblos, el universo –Naturaleza o Creación– ya ha sido íntegramente ensamblado por el mismo régimen de causalidad, salvo porque la Causa ciega reina sobre cosas desanimadas y la Providencia sobre cosas sobreanimadas.[284] El pueblo de la Naturaleza, así como el de la Creación, abrazan el mundo *in toto*, como si "el punto de vista de ninguna parte" fuese un lugar real que ofreciera un asiento confortable y un buen ángulo de visión. Ambos son miembros de pleno derecho de lo que Peter Sloterdijk (2010) llama "edad de las Esferas", es decir una época en la que no había la menor dificultad para sostener la Tierra entre los dedos.[285] Uno y otro están igual de despegados del suelo, y se sitúan en la época que sigue a la ruptura radical, tornando imposible todo movimiento hacia atrás.

	Religiones naturales		***Terrestrialización***	
	Naturaleza uno (epistemológica)	Contrarreligión Uno	Naturaleza (crítica)	Contrarreligión Dos
Deidad	Leyes de la naturaleza	Dios Ordenador	Multiverso	Dios de los fines/fines de Dios
Cosmograma	Exterior	Exterior	Interior	Local
	Unificado	Unificado	Múltiple	Múltiple
	Desanimado	Sobreanimado	Animado	Animado
	Indiscutible	Indiscutible	Controvertido	Interpretado
Pueblo	Todo el mundo	Todo el mundo	Científicos	Iglesia

Suelo	Despegado del suelo	De otro mundo	Unido a las redes	Encarnado
Época	Ruptura radical	Ruptura radical	Temporalidad múltiple	Repetición

Figura 5.5

La quimera que me interesa es imaginar tribus que no sean insensibles a los rasgos de las *dos columnas de la derecha.* Ya no se trataría en absoluto de religiones naturales, puesto que el rasgo compartido sería el de ya no tener principio ordenador. Habría, sí, una autoridad suprema, pero esta ya no sería la unidad –capaz de diseñar un universo–, sino la conexión o la composición. Mejor dicho, cada vez que una entidad cualquiera deba extenderse, tendrá que pagar el precio completo de su extensión. Lo que es otra manera de decir que tiene una historia. Dicho de otro modo, los miembros de estos pueblos ya no sentirían que viven bajo un Globo, sino en medio de relaciones que deben entablar una a una sin poder escapar a la historicidad. Para acentuar el contraste, propongo decir que tales tribus compartirían un mismo sentimiento de *terrestrialización*. Si la palabra no existe, ¡es precisamente porque hay que hacer existir la cosa que ella designa! Dichas tribus tendrían en común el hecho de protegerse una a la otra contra la tentación de unificar de manera precipitada el mundo que ellas exploran paso a paso. Las dos, en efecto, se encuentran en verdad sobre un suelo cuya materialidad y fragilidad descubren cada día más. Ninguna de las dos se cree fuera del tiempo que pasa.[286]

La razón por la cual era tan importante desembarazarse de la amalgama de la "religión natural" es que no nos hallamos ante la situación cosmopolita que he tomado como punto de partida, con tan sólo *dos* "distribuciones de agentes", como aún era el caso cuando David Hume escribía sus *Diálogos*,[287] sino ante tantas distribuciones como hoy existen entidades que convocan pueblos. Cuando los naturalistas se proclaman hijos de *Aquello*-de-lo-que-Todos-Nosotros-Nacimos o cuando los cristianos se proclaman hijos de *Aquel*-del-que-Todos-Nosotros-Nacimos, puede haber disputas virulentas entre el "aquello" y el "aquel", pero me gustaría que nos mantuviéramos sensibles a la demanda de aquellos que dicen: "¿Pero qué es

ese 'nosotros'? ¿Qué es ese 'todos'? ¡No 'nos' cuenten entre ellos! No pertenecemos ni a uno ni a otro de esos pueblos. Sus entidades no nos convocan para nada. Nos hallamos bajo instancias que distribuyen a los agentes de manera totalmente diferente. ¡No se apresuren a unificar la situación! Por favor, no nos involucren en sus guerras planetarias, no queremos tener papel alguno en sus intrigas". No hemos terminado de absorber la diversidad de las maneras de ocupar la Tierra. El Antropoceno es ante todo la ocasión de escuchar seriamente, por fin, lo que la antropología nos enseña sobre las otras maneras de componer mundos –aunque sin privarnos de las ciencias que sólo difieren radicalmente de ella en la versión epistemológica–.[288]

Ir más allá del número dos, establecer una comparación lo bastante amplia entre los mecanismos que permiten distribuir las posibilidades de actuar, evitar la confusión entre la "naturaleza" y la "religión": todo eso podría constituir recursos vitales para descubrir la forma exacta de la Tierra cuando llegue el tiempo de hallar una manera de participar en la institución, o mejor, en la instauración de Gaia. No hay ninguna duda de que nos hemos vuelto naciones divididas, a menudo divididos dentro de nosotros mismos porque somos convocados por muchas entidades diferentes para vivir bajo modelos de la Tierra muy diferentes.

Como primera aproximación, es evidente que la gente congregada bajo Gaia no se parecerá ni a aquellos a los que invocaba la Naturaleza ni a aquellos que dicen que veneran una deidad con todos los atavíos de la religión. Ninguno de los ocho atributos que hemos reconocido hasta el presente parece ser un atributo de Gaia. Como hemos visto en la tercera conferencia, Gaia no está en el exterior sino también en el interior;[289] Ellos no son universales sino locales; Ellos no están ni en sobreánimo ni en desánimo; y por añadidura, sin duda alguna, no dejan de ser total causa de controversia. Gaia son tal vez otras Tierras, otros Globos, invocados por otro pueblo, tan ajeno a lo que llamábamos "naturaleza" y "naturalistas" como a lo que llamábamos religión. ¿Cómo Los invocamos respetuosamente?

Eso es lo que tenemos que descubrir ahora, volviendo sobre ese gran asunto del "tiempo del final", en el origen de la idea misma de contrarreligión. En efecto, aquellos que acusan a la ecología de ser, demasiado a menudo, "catastrofista" y de complacerse en discursos

“apocalípticos”, son aquellos que, no contentos con haber desencadenado las catástrofes, opacaron la noción misma de apocalipsis.

---

[240] *Nature*, 11 de marzo de 2015 (la figura 4.1 ya fue analizada en p. 25 de este libro).

[241] El libro central de Shapin y Schaffer (1993) tornó visibles los lazos entre todos esos ámbitos que la historiografía era propensa a distinguir.

[242] Schaffer (2005) mostró el origen de ese agrandamiento de la cabeza mediante un simple procedimiento óptico tomado del abate Nicéron (1663). La cabeza no tiene, por ende, nada que ver con un superorganismo: una vez más, el todo es más pequeño que las partes, de no ser por la óptica.

[243] Este frontispicio ha fascinado parejamente a historiadores del arte como Bredekamp (2003) o Gamboni (2005), y a un autor como Schmitt (2001a), que volveremos a encontrar en la séptima conferencia. En la cubierta de su libro, Shapin y Schaffer reemplazaron la cruz del poder espiritual por la bomba de aire de Boyle, primer instrumento científico convertido en símbolo de la nueva epistemología política.

[244] “Tal es la generación de ese gran LEVIATÁN, o más bien, para decirlo con más reverencia, de ese dios mortal, al que debemos, por debajo del Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección” (Thomas Hobbes, 1971: cap. XVII).

[245] Nombre que yo había dado, en primera instancia, al proyecto teatral luego devenido *Gaïa Global Circus* (véase, en este libro, la introducción).

[246] Las mayúsculas contarán hasta el fin para distinguir el estado de naturaleza –mito hobbesiano necesario para contrastar con el Estado– y el Estado de Naturaleza que verdaderamente es, de hecho, la constitución bajo la cual los Modernos han vivido hasta la irrupción de la mutación ecológica y del “fin” de la noción de “naturaleza” (Latour, 1999).

[247] Es el nombre que dieron los ingleses a la conclusión de las guerras civiles de religión, en 1689, y al establecimiento de un nuevo orden constitucional.

[248] Vemos ahí toda la ambigüedad del término “religión natural”, propuesto como el tema de las conferencias Gifford. Podemos ver en ello la búsqueda de las “pruebas de la existencia de Dios por parte de la ciencia”, o la búsqueda de un lugar dejado a la espiritualidad en un mundo enteramente material (a lo que en efecto se consagra un gran número de conferencias Gifford). Pero también podemos intentar encontrar el origen de un problema tan desafortunadamente planteado.

[249] *Colectivo*, he de recordar, es el término que reemplaza los antiguos conceptos asimétricos de sociedad o de cultura (véase la primera conferencia). La sociedad (o la cultura) es la mitad de un concepto único cuya otra mitad está constituida por la naturaleza. “Colectivo” recoge en un único concepto aquello que justamente *colecta* una multitud de disposiciones que no son definidas ni por la naturaleza ni por la sociedad. Sobre todas estas definiciones, véase Latour (2006).

[250] Serie televisiva de culto de HBO, a partir de una novela de R. R. Martin.

[251] Acerca de esta cuestión de la diplomacia como método de investigación, véase la hermosa conferencia de Stengers disponible en <modesofexistence.org>, en la entrada *diplomacy* (versión inglesa) o *diplomatie* (versión francesa).

[252] “La muy justa Tierra”, cita de Virgilio por Carl Schmitt (2001b: 47), que volveremos a comentar en la séptima conferencia.

[253] Un vistazo al método propuesto en la segunda conferencia es útil para no perderse en lo que sigue.
[254] "Las divinidades eran internacionales porque eran cósmicas. Los diferentes pueblos reverenciaban diferentes dioses, pero nadie cuestionaba la realidad de los dioses de los otros, ni la legitimidad de las formas de su culto" (Assmann, 2001: 20).
[255] Este último libro reseña las disputas suscitadas por la primera obra. "[la distinción verdadero/falso] es ajena a las religiones y a las culturas históricas tradicionales, en las que las oposiciones fundamentales se refieren a lo sagrado y lo profano o a lo puro y lo impuro. Allí, la preocupación principal no es, como en las religiones secundarias, el riesgo de adorar a los falsos dioses, sino, muy por el contrario, la posibilidad de descuidar [*négliger*] a una divinidad importante. Se considera que todas las religiones tienen el mismo valor y se parte del principio de que existe entre los dioses una relación de traducibilidad".
[256] "La introducción de la verdad monoteísta no se acompaña de la aparición del 'odio', sino de una nueva forma de odio, el odio iconoclasta o teoclasta de los monoteísmos hacia los antiguos dioses considerados como fetiches, y el odio antimonoteísta de los otros, excluidos por la distinción mosaica y decretados paganos" (Assmann, 2003: 111).
[257] La contrarreligión o religión secundaria se distingue, pues, de las religiones primarias (Assmann, 2009).
[258] Véase la conferencia previa, p. 151 y ss. de este libro.
[259] Véase la figura 5.2, p. 192 de este libro.
[260] Implementado brillantemente por Tresch (2012).
[261] Reconocer la mano en obra en la producción de las ciencias e ignorarla en la producción de las creencias está en el origen de la ambigüedad de todo constructivismo. Es el objeto mismo de Latour (2009a).
[262] La controversia artificialmente fabricada sobre la existencia de un vínculo entre actividad humana y calentamiento global dependía sólo de la "revelación" del trabajo cotidiano de los investigadores; información disponible en <en.wikipedia.org/wiki/Climatic_Research_Unit_email_controversy>.
[263] Inestabilidad claramente detectada por Peter Sloterdijk. Véase la conferencia previa, p. 143 y ss. de este libro.
[264] Ejemplos de unificación progresiva de las leyes universales en Galison (2005).
[265] Tal es la contradicción de todo discurso causalista: si la causa jugara realmente el papel *textual* que el discurso le atribuye, no tendríamos necesidad de lo que sigue –las consecuencias le serían, en cierto modo, superfluas–. De ahí el desfase entre lo que dice el texto y lo que hace la epistemología. Para decirlo de otra manera, la epistemología tan sólo se mantiene por la indiferencia a la textualidad. Todo relato causal, por lo tanto, es siempre una narración: esto es en lo que más se aproxima al mundo.
[266] Recuerdo la cita de Whitehead: "Nos vemos instintivamente llevados a creer que, si dedicamos [a la naturaleza] la adecuada atención, encontraremos en ella más de lo que observamos a primera vista. Pero no aceptaremos encontrar menos" (Whitehead, 1998 [1920]: 53).
[267] En Latour (2010a) intenté tornar accesible este argumento.
[268] Excelente expresión de Bachelard (1998: cap. III).
[269] Esta sensibilidad fue puesta a prueba durante lo que se llamó, con no poca exageración, la "guerra de las ciencias" (Stengers, 1998).
[270] "Antropología de las ciencias" es una expresión más apropiada para designar el ámbito de los *sciences studies*, en particular desde que el giro diplomático permite numerosas conexiones con la antropología, como Cruikshank (2010), o Tsing (2015). Aprender a vivir en las ruinas

“al borde de la extinción” es también la experiencia a la que nos invita el asombroso Van Dooren (2014).

[271] Este *topos* fue nuevamente fijado, en el siglo pasado, por el célebre Monod (1970).

[272] “Actancialidad” es todavía más horrible, pero podría traducir *agency* sin que se la asocie inmediatamente a las figuras cambiantes de lo humano.

[273] La creación –que es lo inverso del creacionismo– supone que la relación causa-consecuencia se modifique de tal suerte que la consecuencia desborde un poco la causa. Lo que equivale a decir que el tiempo corre desde el futuro hacia el presente, y no del pasado hacia el presente. O, para decirlo aun de otro modo, que las consecuencias, en cierta forma, “eligen” siempre cuáles serán sus causas.

[274] A menos que uno lea a Gould (1991) o el sorprendente Zalasiewicz (2010).

[275] La inestabilidad de estas formas de expresión y la imposibilidad de hablar “bien” de ellas o de recopilarlas en “creencias”, residen en el núcleo mismo de su definición (Latour, 2013b).

[276] Volveremos a encontrar, en la conferencia siguiente, este argumento decisivo de Voegelin (2000b), que puede hallarse en numerosas expresiones, como la de Jonas, “Les récoltes de la mortalité nourrissent l’immortalité”, *Immortality and Modern Temper*, cit. en Soudan(2015: 81).

[277] Lo que explora nuevamente Assmann (2009) y que, a mi modo de ver, explica la iconoclasia así como la extrema dificultad de estabilizar el sentido de los conceptos tanto de construcción como de creación (Latour, 2009b).

[278] El imposible pluralismo de los modos de verificación es tratado por Latour (2012b).

[279] Entre las expresiones más significativas del prefijo “contra” en contrarreligión, encontramos tanto el tema del asesinato de un Dios crucificado como aquel, retomado sin mucha modificación, de la “muerte de Dios”. Es en este sentido que la secularización continúa el movimiento que explora el terrible enigma de la contrarreligión.

[280] Reencontraremos este tema en la conferencia siguiente, p. 225 de este libro: lo que Voegelin llama “inmanentización”, una manera muy particular de malograr tanto la inmanencia como la trascendencia.

[281] Es el sentido de la teología tan particular, incansablemente explorada por Péguy a través del rodeo estilístico (Latour, 2014, Gil, 2011, así como Riquier, 2011).

[282] La actitud frente a la iconoclasia es mucho mejor guía para diagnosticar la inmensa cuestión de la “secularización” que la actitud frente a los dioses. “Dime con qué martillo pretendes romper cuál ídolo, y te diré a qué divinidad sirves.”

[283] Tanto es así que en lo sucesivo deberá defenderse a las ciencias víctimas de una polución generalizada, al igual que el agua, el aire, el suelo y los alimentos (Stengers y Drumm, 2013).

[284] Evidentemente esta complicidad es lo que brinda todo su dinamismo a Hume (2005).

[285] Véase la conferencia precedente, p. 142 y ss. de este libro.

[286] Eso equivaldría a captar la historicidad común al mundo, a las ciencias y a las religiones.

[287] En una versión inicial en inglés, me había ocupado en un capítulo a imaginar un rol para el pobre Pánfilo, personaje mudo de este célebre y magnífico diálogo.

[288] Es uno de esos gritos que oímos reverberar en toda la obra de Viveiros de Castro (especialmente, 2009), y es realmente de metafísica de lo que se trata.

[289] Utilizo el plural para subrayar el carácter múltiple de este actor, tomando esta fórmula de algunos transexuales estadounidenses que se hacen llamar *they* en lugar de “él/ella”.

Sexta conferencia

¿Cómo (no) acabar con el fin de los tiempos?

1610, la fecha fatídica • Stephen Toulmin y la contrarrevolución científica • En busca del origen religioso de la “desinhibición” • El extraño proyecto de traer el Paraíso a la Tierra • Eric Voegelin y los avatares del gnosticismo • Sobre un origen apocalíptico del climatoescepticismo • De lo religioso a lo terrestre pasando por lo secular • ¿Un “pueblo de Gaia”? • Lo que hay que responder si a uno lo acusan de sostener un “discurso apocalíptico”

¿Cómo no ser presa de la perplejidad al leer, en el *dossier* de *Nature* curiosamente titulado “The Human Age” con el que comencé la conferencia anterior, que 1610 era una de las fechas posibles para servir de referencia al comienzo del Antropoceno?[290] ¿Por qué 1610? Porque para entonces la reforestación del continente americano había supuesto “almacenar” una cantidad tal de CO_2 atmosférico que los climatólogos podrían valerse de ella como un mínimo a partir del cual medir su aumento regular. ¿Pero por qué esta reforestación masiva? Sencillamente (dicen los autores del artículo) debido a que, desde el “descubrimiento” de América realizado por Colón, la espada, pero sobre todo el contagio, ¡exterminaron a unos cincuenta y cuatro millones de indígenas! Los “grandes descubrimientos”, la colonización, la lucha por la ocupación del suelo, el bosque, el CO_2… todo está allí, eso es el Antropoceno: la antropología más la climatología en una violenta “toma de tierra”…[291]

Pero 1610, ustedes seguramente lo recuerdan, es también la fecha en que se publicó el *Sidereus Nuncius* de Galileo, ese *Mensajero de las estrellas*

que hizo salir –dicen– la historia universal de su “mundo cerrado” para propulsarla al “universo infinito”.[292] Acuérdense de Brecht (1990): “Hoy, 10 de enero de 1610, la humanidad inscribe en su diario: cielo abolido”. Reconozcan que las dos fechas congenian bastante bien, ya que la primera nos lleva a los límites de la Tierra de la cual la segunda nos había arrancado en un comienzo; cuando nos creíamos en una naturaleza al fin indiferente a la acción de los humanos, nos hallamos sumergidos en un suelo que jamás ha cesado de retroactuar a las consecuencias imprevistas de nuestras acciones de dominación.

Pero lo que yo había olvidado por completo es que la fecha de 1610, más precisamente el 14 de mayo, era también la fecha en que Enrique IV fue asesinado por Ravaillac, condenado por regicidio algunos días después –ustedes deben haber temblado ante la estampa de Épinal del parricida descuartizado por cuatro caballos…–. ¿Qué relación hay, me dirán, entre esa fecha y las precedentes? Yo no veía ninguna, lo confieso, hasta que releí *Cosmópolis* (“la agenda oculta de la modernidad”; Toulmin, 1990), ese libro injustamente desconocido, escrito por Stephen Toulmin (1922-2009), historiador de las ciencias y especialista en casuística (Toulmin, 1992). Hay fechas de la historia cuya coincidencia nos impacta tanto que nos sentimos inclinados a ver en ello un signo del destino.

En esta conferencia, acaso más difícil que las otras, intentaré continuar explorando el origen religioso, o más exactamente (contra-)religioso de esa notable indiferencia de nuestros contemporáneos a la mutación ecológica. Lo que torna difícil esta exploración es que exige mezclar la historia de las ciencias, de la religión cristiana y de la política, comenzando por la gran crisis de las guerras de religión, y remontándose, a continuación –lo que va a parecerles aún más extraño–, a la historia del gnosticismo. Algo sucede en torno a este tema, aparentemente bizarro, del *fin de los tiempos*, al que sería en vano querer escapar. En determinada relación con la noción de inmanencia, encontraremos la clave de la indiferencia a lo terrestre. Esta indiferencia es en efecto de origen religioso, pero nunca por el motivo habitualmente aducido para hacer pesar sobre el cristianismo la responsabilidad del olvido del mundo material.[293]

•

Comencemos por el capítulo en que Toulmin reseña el asesinato del buen rey Enrique, hecho en el cual cree detectar el final de una época y el principio de otra, tan certeramente como el clavo de oro colocado por los geólogos entre dos capas de sedimentos para distinguir el Holoceno del Antropoceno.

> En términos prácticos, el asesinato de Enrique IV envió, a los pueblos de Francia y de Europa, un mensaje muy simple: “Se intentó una política de tolerancia religiosa y fracasó”. Durante los cuarenta años que siguieron, según todas las potencias de Europa, la tendencia iría en sentido contrario (Toulmin, 1990: 53).

¡Acabemos con la tolerancia! Comienza entonces un siglo terrible, el XVII, estúpidamente designado, según Toulmin, como el “siglo de la razón”, el de la revolución científica, cuando en realidad es el de la horrible Guerra de los Treinta Años que asoló Europa, así como hoy las guerras de religión asolan Siria, Irak o Libia, y que terminó en el Tratado de Westfalia con la disputada invención de los Estados soberanos. Si, según Toulmin, la muerte del buen rey Enrique puede servir como indicador, es porque separa dos períodos: el de una nueva forma de certeza absoluta y el del pluralismo y el escepticismo.[294] Frente a los horrores de la guerra, ya no queremos oír hablar de apertura de espíritu, de relativismo, de experimentación y de tolerancia:

> A partir de la década de 1620, las élites políticas y teológicas de Europa ya no podían ver en el pluralismo de un Montaigne una opción intelectual aceptable, como tampoco la tolerancia del rey Enrique, en adelante, les parecía realizable en la práctica. La capacidad de los humanistas para vivir en medio de las incertidumbres, de las ambigüedades, de las diferencias de opinión, no había impedido en absoluto (según ellos) que los conflictos religiosos se agravaran; de hecho (concluían), esa

> capacidad misma había *ocasionado* que se agravara dicha situación. Si era el escepticismo el que los había dejado caer, entonces la certeza era más importante. No se sabía muy bien de qué, exactamente, había que tener la certeza, pero lo que era seguro es que la *incertidumbre* se había vuelto totalmente *inaceptable* (1990: 55).

¿Estaban esperando a Montaigne, a Erasmo? En ciencia, se encontrarán con Descartes;[295] en religión, con Reforma y Contrarreforma; en política, con la teoría de Hobbes y esa forma de Estados soberanos que desde entonces se llaman "westfalianos".[296] ¿Tenían la esperanza de haber terminado con las guerras de religión mediante el acomodamiento, la tolerancia, la negociación, la diplomacia y la exploración de formas inestables de composición? Se verán conminados a elegir su bando entre varios tipos de certezas absolutas: poco importa de qué tengan certeza –orden político, interpretación de la Biblia, matemáticas, derecho, relato experimental, u obediencia al Papa o al Rey Sol–. Lo decisivo, de ahora en más, es tener la certeza. Es difícil no leer esta cita comparándola con el presente. ¿Para qué nueva Guerra de los Treinta Años tenemos que prepararnos si también cuatro siglos más tarde las "autoridades políticas y teológicas" consideran que el pluralismo es "por completo inaceptable" para luchar contra el agravamiento de las guerras de religión? Hoy como ayer, la reacción a las diversas formas de fundamentalismo puede cegarnos.

Toulmin está tan persuadido de la importancia de esa fecha, 1610, que se sirve de ella para desplazar en un siglo lo que de ordinario llamamos revolución científica –en adelante definida insistentemente como un Contra-Renacimiento–.[297] En esa época, según él, se ensayaron todas las novedades con un espíritu en verdad experimental, mezclando los descubrimientos tanto en ciencia como en religión o en política, entre el alegre desmadre de un Erasmo, de un Rabelais o de un Palissy.

> La visión oficial de la Modernidad ha intentado, pues, por anacronismo, atribuir a los filósofos del siglo XVII el espíritu de tolerancia, el interés por el bienestar de la humanidad, el respeto de la diversidad, que pertenecían en realidad a los humanistas del

> XVI: todas estas actitudes estaban ligadas a la filosofía escéptica que se suponía que filósofos racionalistas como Descartes, al menos en público, detestaban y rechazaban (1990: 80).

No hay que sorprenderse de que en aquella época, al igual que en la nuestra, todo gire, tanto en ciencia como en política, alrededor de la animación o la desanimación de la materia. La palabra clave aquí es *autonomía* de movimiento. Lo que se va a inventar es la inercia de la materia, esa materia que va a servir para formar los *matters of fact.* Después de los desórdenes de la República, después de Cromwell, después de la decapitación del rey Carlos, sólo reinará el orden si tanto el pueblo como las cosas son privadas de cualquier capacidad autónoma de acción.

> Los [contestatarios radicales de la época] tomaron todas las proposiciones [de los naturalistas] para vaciar las masas *físicas* [es decir, la Materia] de cualquier capacidad espontánea de acción y de movimiento, como una réplica de las proposiciones para vaciar a las masas *humanas* [las "clases inferiores"] de cualquier capacidad autónoma para la acción y, por ende, para la independencia social. Lo que nos parece una cuestión de física básica, ellos lo metían exactamente en la misma bolsa que los esfuerzos por imponer el orden inequitativo de la sociedad, que habían rehuido en la década de 1640. A la inversa, después de 1660, los intelectuales ingleses cesaron totalmente de cuestionar la inercia de la materia *por miedo a ser acusados de pactar con los radicales regicidas* (1990: 121; el destacado me pertenece).

¿Esto no suena familiar a nuestros oídos? ¡Que la Tierra pueda reaccionar a nuestras acciones incomoda tanto a los intelectuales de hoy como la autonomía de la materia incomodaba antaño a los defensores del orden establecido! Con el Nuevo Régimen Climático se formula la misma cuestión: cómo distribuir las posibilidades de actuar repartiendo las fuerzas, las aptitudes, las capacidades, entre las cosas, los dioses, los humanos y las élites, para imponer una cosmología contra otra. Todo se vuelve a elaborar:

el orden de la naturaleza no menos que el orden político y, como siempre, lo que hay que pensar de la religión es quién tiene el derecho de interpretar la palabra de Dios… convertida desde entonces en la del Mercado. La defensa de la autonomía, tanto de las cosas como de la gente –negarse a que otros, quienesquiera que sean, nos impongan sus leyes–, sigue siendo la gran cuestión tanto científica como política.

Toulmin llega tan lejos en su revisión de la periodización habitual que vacila en describir el siglo XVII como el de la *contra*rrevolución *científica*.[298] Los racionalistas harán abortar aquello que los humanistas habían concebido (Daston y Vidal, 2004). La atención por lo particular se vuelve una obsesión por lo universal; el arraigo en el tiempo es reemplazado por una visión intemporal, el escepticismo por el dogmatismo, la casuística sutil por la obsesión por los principios generales; el cuerpo es apartado en beneficio del espíritu, la broma por la seriedad, el *collage* por lo coherente, lo discutible por lo indiscutible. ¡Bastantes burlas ha soportado ese Renacimiento, sin embargo! El corte epistemológico zanjó –ya no, como sostenía Foucault, la "edad clásica" de la Razón construida sobre las ruinas de la "prosa del mundo"– el comienzo de una contrarrevolución –digamos de una Contra-Reforma del pensamiento– que tornaría incomprensibles, las unas para las otras, la ciencia, la religión, la política y las artes.[299] Entre las manos de Toulmin, la misma expresión "corte epistemológico" cambia de sentido: ya no es aquello que pretende fundar la razón mediante un movimiento radical que haría tabla rasa del pasado, sino aquello que, por desesperación ante la violencia, ha cortado todos los hilos que permitirían pensar. La Razón se convierte en la prohibición de seguir las razones.[300]

Toulmin peca de optimista. En su libro aparecido en 1990, cree poder regocijarse de que el paréntesis modernista por fin se terminara, desde hacía ya algunos años, por causa de la irrupción de las cuestiones ecológicas.[301] Según él, habríamos dejado la época de la certeza absoluta para retornar al pluralismo modesto, atento a la Tierra y a la gente, abierto –en lo que respecta tanto a la religión como al arte– a la casuística, al relativismo sutil, al escepticismo, a lo razonable más que a lo racional, que caracterizaba a sus ojos el siglo XVI y que caracteriza también la destrucción del Antiguo Régimen Climático. Tras este largo paréntesis, el movimiento de la verdadera revolución científica, siempre retardado (1990: cap. 4), podría al fin reverdecer. Sobre todo, siempre de acuerdo con

Toulmin, porque las cuestiones ecológicas y el ascenso de una sociedad civil mundial vuelven obsoleta la frontera de los Estados, esos monstruos inventados para poner fin a las guerras de religión. Los Estados westfalianos se hallan por fin aprisionados en las innumerables redes de otros territorios que actúan en nombre de otras legitimidades que borran poco a poco las fronteras.[302] Habríamos pasado de los Leviatanes en guerra los unos contra los otros a los liliputienses en guerra con los Estados:

> Si la imagen política de la Modernidad era el Leviatán, la autoridad moral de las potencias y de las superpotencias "nacionales" estará representada en adelante por la imagen de un Gulliver que despierta de una siesta sin sueños para descubrirse prisionero de innumerables y diminutas ataduras (1990: 198).

Un cuarto de siglo después, no podemos compartir en absoluto el optimismo de Toulmin, quien no previó hasta qué punto podríamos a la vez ignorar la rapidez de las mutaciones ecológicas y volver a sumergirnos en un nuevo ciclo de guerras. Pero lo que vio, lo vio con claridad: si la contrarrevolución científica tuvo el efecto de interrumpir por un tiempo el decurso de las guerras de religión –y eso es bueno–, fue a expensas de una parálisis del pensamiento, fijado por varios siglos en un reparto desafortunado de funciones entre la política, la ciencia y la religión, bajo la autoridad protectora del Estado. Y es por causa de esta parálisis que las cuestiones ecológicas nos vuelven locos.

Pero lo que Toulmin presintió antes y mejor que ningún otro es hasta qué punto estamos cerca del siglo XVI, esa época que el shock del descubrimiento de las *tierras nuevas* volvió tan inestable y tan inventiva… y tan trágica para aquellos que fueron "descubiertos"… Lo que tal vez nos desestabiliza es el shock del descubrimiento de *nuevas maneras* de estar sobre la Tierra, pero podría tornarnos igualmente inventivos; tanto más cuando esta vez somos nosotros, nosotros mismos, quienes nos hallamos al "descubierto"…

•

Y sin embargo, ante la mutación ecológica, en lugar de activarnos en todos los sentidos, como nuestros ancestros ante el descubrimiento de tierras nuevas, nos quedamos de piedra, indiferentes, desilusionados, como si, en el fondo, ya no pudiera sucedernos nada. Es eso lo que hay que comprender.

Desde luego, podemos apelar a la inercia de las costumbres, al miedo a la novedad, a los embriagadores beneficios del consumo, a la jaula de hierro del capitalismo; podemos acusar a la influencia de los *lobbies* que trabajan activamente por desinformar; o tener en cuenta los trabajos de los psicosociólogos sobre el miedo que paraliza en lugar de hacer reaccionar (Hulme, 2009). Es posible que todo eso sea verdad. Pero en fin, si a uno le anuncian que su casa está en llamas, por mucha que sea su pereza, su psicología y sus antecedentes, se precipitará fuera de ella, y la última cosa que hará mientras baja las escaleras a toda velocidad es discutir, entre rellano y rellano, si los bomberos que despliegan en ese momento su gran escalera son bomberos de verdad y si en un 90 o en un 95% tienen razón de venir a rescatarlo… Si estuviéramos en una situación normal, ante la mínima alerta relacionada con el estado de la Tierra y de sus bucles de retroacción, ya nos habríamos movilizado, como lo hacemos por cualquier cuestión de identidad, seguridad o propiedad.

La pregunta por lo tanto es esta: ¿por qué las cuestiones ecológicas no parecen involucrar *directamente* nuestra identidad, nuestra seguridad y nuestras propiedades? ¿Por qué no estamos en una situación normal, banal, mundana, ordinaria? No vengan a decirme que lo que hace la diferencia es la importancia de la amenaza o su distancia con respecto a nuestras preocupaciones cotidianas. Reaccionamos en bloque ante el menor atentado terrorista, pero que nosotros seamos el agente de la sexta extinción de las especies terrestres nos suscita apenas un bostezo desilusionado. No, es la reactividad y la sensibilidad lo que hay que considerar. Colectivamente, *elegimos* aquello a lo que somos sensibles y aquello a lo que hay que reaccionar rápidamente. Por lo demás, en otras épocas hemos sido capaces de compartir los sufrimientos de perfectos extraños, infinitamente alejados de nosotros, ya sea por "solidaridad proletaria" o en nombre de la "Comunión de los Santos" o, sencillamente, por humanismo. No, en este

caso, es como si hubiésemos *decidido permanecer insensibles* a las reacciones de cierto tipo de seres –los que están ligados, en una palabra, a la extraña figura de la materia–. Dicho de otro modo, lo que hay que comprender es por qué no somos verdaderos materialistas.

El origen de esta insensibilidad es antiguo. Jean-Baptiste Fressoz propuso llamar “desinhibición” a la actitud por la cual, desde el siglo XVIII, cada vez que sonaba una alerta sobre los peligros de tal o cual acción industrial (fábrica de soda o alumbrado a gas), de tal o cual desarrollo científico (vacunación o inoculación), de tal o cual toma de tierra colonial (desforestación y plantaciones), se tomó la decisión, de manera más o menos encubierta pero siempre explícita, de seguir adelante como fuere. Después de un terrible accidente ferroviario (el primero en esta modalidad de transporte), Lamartine, nuestro gran poeta romántico, exclamó: “Hay que pagar con lágrimas el precio que la Providencia pone a sus dones y a sus favores […]. La civilización también es un campo de batalla donde muchos sucumben por la conquista y el progreso de todos. Compadezcámoslos, compadezcámoslos y avancemos” (Fressoz, 2012: 273). Ese “¡avancemos!” es admirable… y qué valeroso es aceptar temerariamente las consecuencias de una acción arriesgada, ¡sobre todo cuando, de generación en generación, recaen sobre las cabezas de los hijos de los otros!

No es, pues, que no haya habido alerta; ni siquiera es que las campanas de alerta hubiesen sido furiosamente desconectadas; no, las sirenas ululan a toda máquina, pero de todos modos se decide virilmente no dejarse *inhibirse* por los peligros. Si hay inhibición, en cambio, es sobre la velocidad de reacción ante las catástrofes engendradas más tarde. Las dos actitudes van a la par, evidentemente: desinhibición para la acción hacia adelante; inhibición para el registro de las consecuencias retroactivas.[303] Virilidad de un lado; impotencia del otro. El tiempo tiene tan poca influencia sobre esta actitud que aun dos siglos más tarde la encontramos intacta en las “esperanzas” de la *geoengineering*: las consecuencias desastrosas están bien identificadas, pero de todos modos se sigue adelante, aprestándose a arremeter, acusando a los opositores de excesiva pusilanimidad, y en lo posible acelerando más, a fin de volver la situación efectivamente irreversible de hecho –siempre en nombre de la “necesaria modernización” (Hamilton, 2013a)–.[304] ¿De dónde viene esta extraña

manera de lanzarse una y otra vez en una aventura con los ojos bien cerrados?

Yo querría explorar, en esta conferencia, el origen religioso, o más exactamente *contrarreligioso*, de esta elección, de esta decisión en favor de la desinhibición. Para eso, es necesario remontarse aún más lejos en el tiempo, antes del momento en que el nudo de la ciencia, la religión y la política se volviera inextricable. Si ustedes recuerdan la conferencia anterior, la expresión "contrarrevolución científica" empleada por Stephen Toulmin ha debido recordarles esta otra: "contrarreligión", propuesta por Jan Assmann para acentuar el contraste entre las religiones llamadas tradicionales, relativamente indiferentes a la cuestión de lo verdadero y lo falso, y aquellas para las cuales la cuestión de la verdad se vuelve esencial.[305] El "verdadero" Dios no puede compararse con ningún otro, pero, en cambio, uno puede llamar "Dios" a muchas otras autoridades supremas –por ejemplo, el Estado protector o la Naturaleza conocida por la Ciencia–.[306] Eso sucedió cuando fue necesario clausurar las guerras de religión: hizo falta pasar de una instancia a otra la fuente de la certeza absoluta.

Para evitar que nos degollemos unos a los otros en nombre de certezas absolutas de lo más contradictorias, vamos a estabilizar el colectivo alrededor de una demanda de certeza, pero, como dice Toulmin con tanta gracia, ¡sin estar seguros a propósito *de qué* debemos tener la certeza![307] ¿Del ideal político? ¿Del progreso de las ciencias? ¿De la religión establecida? ¿Del progreso económico? Por temor a la violencia, nos refugiamos en la certeza, pero prohibiéndonos repartir los niveles de confianza en función de lo que cada dominio demanda realmente –y sobre todo, del tipo de seguridad que puede proporcionar–. ¿Cómo podrían la religión, la política, la ciencia, la naturaleza, las artes decir lo verdadero de la misma manera, con el mismo grado de certeza? Para descubrir el origen de la desinhibición, hay que remontarse todavía más lejos, mucho antes de la solución aportada por el Estado, solución que congeló las líneas de conflicto, pero que no aportó ninguna paz verdadera y que, sobre todo, paralizó a los Modernos en el registro de las reacciones de la materialidad a sus innovaciones.

¿Por qué estoy tan seguro de que debe buscarse en la religión el origen de esa forma curiosa de indiferencia a las alertas sobre el estado actual de la naturaleza? Debido al resurgimiento, o incluso a la omnipresencia del

término *apocalipsis*. En cuanto uno habla de las mutaciones ecológicas con alguna seriedad, sin siquiera alzar la voz, inmediatamente se nos acusa de sostener un "discurso apocalíptico" o, en una versión más atenuada, un "discurso catastrófico". Más vale afrontar de lleno el asunto y responder: "¡Pero sí, desde luego, ¿de qué quiere usted que hablemos?! La Modernidad vive, toda ella, en el Apocalipsis, o más precisamente, como vamos a reconocer, *después* del Apocalipsis. Es por eso que ella misma está condenada a no comprender nada de lo que la historia le aporta de nuevo. Por lo tanto, hay que aceptar mostrar definitivamente un discurso apocalíptico *en tiempo presente*".



Si es tan difícil hablar de religión, no es sólo por causa de la creencia ampliamente difundida de que la cuestión religiosa habría quedado definitivamente atrás, sino porque se nos ha vuelto casi imposible retornar a lo que pudo significar antes del armisticio del siglo XVII, es decir, antes de su mutación hacia formas de certeza absoluta para las que la religión no está mejor preparada, en el fondo, que la ciencia o la política. Como *creencia* en algo, la religión no presenta el más mínimo interés, y hacemos bien en ya no prestarle atención. Las formas que la han traducido en el curso del tiempo, si las separamos del movimiento que las hizo nacer, no pueden darnos otra sensación que la de un cúmulo de reliquias, sin otro valor que algún valor ético, estético o patrimonial.

Y sin embargo, si la religión –en tanto contrarreligión– permanece activa, sigue siendo fecunda, es porque se ha descubierto que se puede vivir, que debemos vivir en el "tiempo del fin", en el sentido, a la vez preciso y en extremo inestable, de que los fines han sido definitivamente alcanzados, en el seno del tiempo, y que sólo pueden realizarse *gracias* a él. Como ya hemos señalado en la conferencia previa, la verdad que semejante descubrimiento expresa no proviene de un grado de certeza particularmente importante, sino, al contrario, del despliegue, de la reanudación, de la incorporación de ese término, "definitivo". Si es definitivo, entonces, en efecto, podemos traducirlo por "absoluto", "cierto", "seguro", "presente";

salvo porque, como se trata de un fin de los tiempos *en el tiempo*, sentir esta verdad es volverse sensible al hecho de que ella es también incierta, poco segura, relativa, frágil, ausente ¡y siempre por recomenzar!

En la medida en que vivimos en esta tensión, comprendemos lo que puede significar la irrupción de la contrarreligión y esta nueva forma de historicidad que se ha impuesto en el curso de la historia.[308] Es paradójico, en efecto, vivir el tiempo que pasa, a la vez como aquello que se distingue radicalmente del tiempo de los fines y, no obstante, como aquello que realiza dichos fines. En cuanto perdemos esta peculiar forma de historicidad, aunque sea por un instante, perdemos el sentido de la verdad religiosa. Hasta que volvamos a comprenderla, en el siguiente intento. La contrarreligión, como su nombre lo indica, no cesa de *luchar contra ella misma*. Vemos allí la dificultad de captarla, y el origen de su poder a la vez liberador (los fines se han realizado) y tóxico (¡una y otra vez nos exponemos al riesgo de equivocarnos respecto de los fines!).

Que este tiempo del fin se haya expresado en innumerables creencias, constantemente remendadas, no es lo que nos interesa aquí; tampoco que a partir del siglo XVII estas creencias se hayan convertido en certezas que defender contra la competencia de las ciencias y de la política; todo eso sólo desviaría nuestra atención. Sin embargo, no conozco nada más desalentador que seguir la huella de la progresiva degradación de las innovaciones religiosas en simples creencias a defender –o peor, en policía de las costumbres–.[309] Para nuestro análisis, lo importante es que, en el momento en que este régimen de historicidad ha dejado de ser comprendido, todo parece indicar que se hubiese cortado en dos el enigma planteado por la contrarreligión. Hemos retenido el *tiempo del fin* y la idea de *verdad definitiva*, pero de aquí en más las dos nociones se encuentran ensambladas bajo la más improbable de las formas: *en lo sucesivo, determinado número de pueblos dice tener la absoluta certeza de haber alcanzado el fin de los tiempos*, de haber llegado a otro mundo, y de estar separados de los tiempos antiguos por una ruptura absoluta. A esos pueblos ya no puede sucederles nada grave, evidentemente, puesto que se creen desde siempre en el “fin de la historia”.[310] ¡Por lo tanto es inútil dirigirles discursos apocalípticos anunciándoles el fin de su mundo! Ellos responderán con condescendencia que *han pasado al otro lado*, que *ya no son de este mundo*, que ya nada puede sucederles, ¡que se han modernizado

resuelta, definitiva, completamente y para siempre! Que su único movimiento es ir siempre más adelante, nunca hacia atrás. Su divisa es la del imperio español: *Plus ultra*.[311]

En efecto, lo más extraordinario es esto: esos pueblos que se dicen irreligiosos e incrédulos, laicos y seculares, extraen de la contrarreligión que los ha precedido su sentido más profundo –es verdad que se puede vivir en el tiempo del fin– invirtiendo el significado de dicho descubrimiento en su exacto contrario: ¡*ya no hay que dudar* de que el fin de los tiempos se haya hecho realidad definitivamente! ¿Qué es lo que se perdió por el camino? La duda, la incertidumbre, el temor y el temblor ante la *imposibilidad* radical de que los tiempos puedan terminar y de que su realización pueda prescindir del fluir del tiempo. Todo reposa en una minúscula malinterpretación del término "definitivo". Los Modernos son aquellos que han logrado ponerse al abrigo del tiempo que pasa, apropiándose de la más peligrosa, de la más inestable de las formas de contrarreligión. ¿Cómo no iban a estar desinhibidos? Creyendo combatir la religión, se han vuelto irreligiosos en el sentido invocado en la precedente conferencia: han hecho de la *negligencia* su valor supremo (Serres, 1990). Ya nada puede ocurrirles. ¡Ya están, y para siempre, en otro mundo! Ya no existe otra dirección que hacia adelante, como si la vuelta atrás les hubiese sido amputada.

Fue Eric Voegelin (1901-1985) quien –en un libro tan genial como poco conocido: *La nueva ciencia de lo político* (2000b)– llamó la atención sobre esta operación de inversión. El tiempo del fin, tanto en la tradición judía como en la cristiana, ya había sido objeto de numerosas transcripciones en la forma de un *fin de los tiempos*, posible, previsible y, desde luego, esperado. No era ya el fin de los tiempos *en* el tiempo que pasa, era el final, la interrupción final *del* tiempo que pasa. Pero ese deslizamiento conllevó una continua duda sobre la veracidad de dicha traducción. Poco a poco, y especialmente gracias a las numerosas glosas del Apocalipsis de Juan, el apocalipsis, en el sentido de revelación de cierto régimen de historicidad, se convirtió en un discurso sobre la espera del fin del mundo.[312]

Ahora bien, si ustedes han comprendido lo que precede, nada nos autoriza a prever, a predecir, el fin del mundo –sólo es posible predicarlo o implorarlo–. "Fin" quiere decir en primer lugar culminación; en segundo lugar, finitud; por último, revelación, pero siempre en y con el tiempo y

(sobre todo) por su intermedio. Eso incluso da un valor completamente nuevo al tiempo que pasa: trae, y *trae por sí solo*, la culminación final, ¡que nunca lo es! Lo que dura para siempre no dura *sino* por aquello que no dura. Para permanecer dentro del espíritu de esta situación estremecedora, la última cosa a la que habría que escapar es al tiempo. Pero a muchos se les da por oponer el tiempo que pasa al tiempo que debe terminar para acceder a lo que dura. Es el caso de los milenaristas. O, por un giro todavía más extraño, a otros se les da por afirmar que a partir de ahora el tiempo de la espera ha terminado, que la historia ha terminado, ¡que muy pronto terminará! Desde el momento en que se traduce el "tiempo del fin" por el "fin de los tiempos", uno se encuentra al borde de una metamorfosis vertiginosa… y la tentación de *pasar del otro lado*, *abandonando* el tiempo de la finitud y de la mortalidad, se vuelve irresistible.

Voegelin atribuye a Joaquín de Fiore (1130-1202) un papel central en esta gradual incomprensión del mensaje apocalíptico (deberíamos decir: en esta gradual y paulatina modernización que simplemente borrará el origen judío y cristiano de este mensaje) (Lubac, 2014 [1981], Gontier, 2011). Joaquín, en efecto, añadió a la división tradicional de los cristianos (de por sí, muy discutible) entre la época del Padre y la época del Hijo –y por lo tanto el Antiguo y el Nuevo Testamento– una nueva época, que él llamaba el reino del Espíritu. ¡Es con este reino como las cosas, si puedo atreverme a hablar de este modo, se van a echar a perder!

Atención, el punto de divergencia, al comienzo, es minúsculo, tan minúsculo, por lo demás, que los papas no ven nada que objetarle a la ortodoxia (de todos modos, levemente *borderline*) de Joaquín: esperar el reino del Espíritu parece una interpretación perfecta de ese dogma de la encarnación, que se define muy bien por la eternidad *en* el tiempo. Salvo porque Joaquín hace de esta espera, por definición imposible de controlar, la realización *en* la historia del *fin* de la historia. ¿Es lo mismo? No, escuchen bien, es más bien lo contrario: las relaciones entre el fin de los tiempos y la finitud del tiempo se han invertido.[313] La historia, en su mismo movimiento, se pone a acarrear ¡la trascendencia que le pone fin! Así, eso significa que podremos escapar a la inmanencia… Tanto como para empujar a Joaquín no sólo a establecer correspondencias entre las *figuras* del Antiguo y del Nuevo Testamento, como siempre se había hecho (Auerbach, 2004), sino además a formular verdaderas *previsiones* históricas

que él pretende verificar mediante un impresionante ejercicio de numerología. El curso de la historia cargada de eternidad se vuelve *controlable* para aquellos que saben prever con certeza su derrotero.

En manos de los comentaristas de Joaquín, el minúsculo matiz va a ampliarse en una transformación radical del mensaje: la espera continua del retorno del Hijo –del que no sabemos "el día ni la hora" (Mat. 25,13)– se torna la certeza de la realización, *aquí abajo*, del reino del Espíritu. Pero realizar aquí abajo la promesa del más allá significa, inevitablemente, pasar de una definición digamos espiritual hacia una forma de política. Abandonamos entonces la solución sensata y precaria de san Agustín, que consistía en no esperar nada de la Ciudad Terrena, sino todo de la Ciudad Celeste. Los monjes de las generaciones siguientes, entusiastas lectores de Joaquín, sueñan, por su parte, con *realizar* de una vez por todas la Ciudad Celeste aquí mismo, transformando radicalmente la Ciudad Terrena. ¿Y quién va a gobernar este reino, vuelto, de este modo, político-religioso? ¡Esos mismos monjes de vida ascética, inspirados por las Escrituras! Tan insensible como radical, la transición comienza a pervertir tanto la religión como la política. A partir de ese momento, la pobre política, tan impotente, tan modesta, tan concreta, siempre tan engañosa, ¡va a cargar con el peso aplastante de volver realista el reino del Espíritu! La religión tan frágil, tan insegura de sí misma, ¡tendrá que hacerse cargo de regentear el curso del mundo! Lo que va a desatar todas las furias de la historia occidental es que, evidentemente, ni la política ni la religión pueden cargar con semejantes fardos. Jamás debe hacerse que la política degenere en mística por miedo de que la mística degenere en política.

¿Acaso esto les recuerda algo? Tendrían perfecta razón –nos dice Voegelin– al reconocer en esta figura de la contrarreligión aquello en lo que –según los modernos– no cesarán de convertirse. Despojen de hábito a los monjes; olviden esos términos que se han vuelto arcaicos: "Hijo", "Espíritu", "reino"; olviden la mención del Nuevo Evangelio; tienen ante ustedes el aterrador proyecto de confiar a militantes, inspirados por la certeza de las verdades de arriba, la realización del Paraíso sobre la Tierra. Sí, exactamente: el ejercicio del terror. Ya no la Tierra que vibra bajo la presencia de un Paraíso que ella es la única en poder realizar, a condición de no confundir la una con el otro, sino una Tierra convertida en la realidad (siempre virtual) del Paraíso mismo. Las promesas del más allá se han

transformado en *utopías*. ¡Lo que no sería demasiado grave si a muchos no se les hubiese metido en la cabeza transcribirlas a la realidad! Realización llevada adelante por militantes (no confundir con activistas)[314] definitivamente inmunizados contra la duda, puesto que habrán pasado *al otro lado de la incertidumbre* en lo que concierne al tiempo y a su dirección. Los fines ya no son lo que esperamos, sino lo que poseemos –y lo que desde luego, inevitablemente, nos va a traicionar–.

Según Voegelin, no se juega impunemente con el reino del Espíritu. Joaquín de Fiore, como buen monje que era, creyó muy piadoso añadir una época nueva a la historia universal para completar la del Hijo; sólo logró *poner fin* a la del Hijo, introduciendo así en el mismo cristianismo la desaparición programada del cristianismo (Voegelin, 2000a, resume su argumento en unas cuantas páginas). La modernización conserva todos los rasgos apocalípticos, pero en adelante se priva de la incertidumbre que era necesaria para que ciencia, política y religión *no se mezclen*. Los Modernos, según Voegelin, llegarán a creer que por fin se puede pasar del temblor ante lo inacabado del mundo –la teología política propuesta por san Agustín– a una nueva posibilidad que sería la culminación del mundo de aquí abajo mediante la intrusión del Espíritu… y de sus sucedáneos. Vivir *a la espera* del Apocalipsis es una cosa; vivir *después* de su realización es otra muy diferente. Tal es el movimiento dado a la contrarreligión antes de la Reforma. Reforma y Contrarreforma cada vez más violentas, ya que no harán otra cosa que encadenar una serie de reacciones, en el fondo inevitables, a la previa politización del espíritu religioso llevada adelante por los intérpretes de las predicciones de Joaquín. Una vez iniciadas las guerras de religión, ya no habrá otra solución que aquella tan bien analizada por Toulmin: el Estado, enseguida apoyado por la Ciencia… y los dos muy pronto engullidos crudos por el Mercado.

•

Tal vez se estén preguntando cuál es la relación que puede tener con las cuestiones ecológicas este rodeo por la historia de la teología política.[315] Pero el vínculo es tan directo como repentino, y reposa enteramente sobre la

palabra *inmanentización* que Voegelin utiliza para resumir esta inversión del sentido de la palabra “definitivo”. Es ella la que les hará perder la Tierra a los occidentales, al cortarles el acceso a la inmanencia. En efecto, la historia relatada por Voegelin no va de la trascendencia a la inmanencia, sino de una época en la que el vínculo entre ambas permanecía inestable hacia otra época que ya no ve en lo inmanente sino la definitiva inserción de lo trascendente –y su fracaso–. Daría la sensación de que no sólo la inmanencia, sino también la materialidad, fuesen a desaparecer como aplastadas bajo el peso de esa trascendencia postiza.

Si la historia de los Modernos hubiese consistido en pasar del abandono de las ilusiones del más allá a los sólidos recursos de aquí abajo, toda ella se habría vuelto *atenta a lo terrestre*. Pero, *para aquellos que inmanentizaron el Cielo, ya no hay Tierra que sea accesible*. Lo que la modernización tiene de paradójico es que cada vez más ha perdido de vista cualquier contacto con lo mundano, con la materialidad: ya no ve otra cosa, en este bajo mundo, que el otro mundo sencillamente *inmanentizado*. Eso explica que los Modernos se sientan tan perdidos… ¡al punto de no saber nunca si han sido Modernos o no![316] Dicho de otro modo, si los Modernos se pierden el mundo no es por exceso de materialismo, sino después de una sobredosis de trascendencia mal aplicada…

Observemos cómo procede Voegelin. Primero procura comprender de dónde proviene la inestabilidad de la contrarreligión (término de Assmann que, por supuesto, él no utiliza, pero que clarifica muy bien el movimiento que describe).

“¿Qué incertidumbre particular podía ser *tan penosa* que para superarla hizo falta recurrir al dudoso medio de una *inmanentización errónea*?” (Voegelin, 2000a: 178; el destacado me pertenece.)

Para captar la solución que él va a dar, hay que deshacerse de ese prejuicio inextirpable según el cual la religión –cristiana en particular– no sería más que un tejido de fábulas engullidas crudas. Este prejuicio tal vez sea válido, pero tan sólo después del armisticio que, confundiendo todas las diversas fuentes de verdad en una competencia perdida de antemano por alcanzar la certeza indiscutible, empujó a la religión al dogmatismo. Voegelin, y ese es su inmenso aporte, parte del principio de que se debe poder remontar hasta la fuente de esta vibración propia de la contrarreligión y el tiempo del fin. Cosa rarísima, él es por lo demás capaz de aceptar un

pluralismo ontológico en materia de religión. Y nos invita, en efecto, a reconocer *tres tipos* diferentes de autoridades supremas.

> Desde un punto de vista terminológico, será necesario distinguir tres tipos de verdad. La primera es la verdad representada por los primeros imperios, y la llamaremos "verdad cosmológica". La segunda aparece en la época de la cultura política de Atenas y, más particularmente, en la tragedia: la llamaremos "verdad antropológica". […] Por último, llamaremos "verdad soteriológica" a la tercera clase de verdad que aparece con la cristiandad (2000a: 124).[317]

Voegelin afirma en su libro que la historia de los occidentales nunca logró sostener juntas estas tres formas de religión. Cicerón no entiende cosa alguna sobre los dioses de los filósofos. Agustín no entiende cosa alguna de los dioses de los romanos. Hobbes no tiene siquiera la mínima sensibilidad para el Dios de Agustín (2000a: 138; en especial, sobre Hobbes, 222-223). Lo que interesa a Voegelin es la historia de *esa pérdida de sensibilidad* y los medios para recuperar una "diferenciación máxima" que permita no descuidar ninguna de las formas de religión inventadas en el curso de la historia (2000a: 127).[318] Se toma muy en serio, pues, el tipo de *veridicción*, el modo de existencia, propio de esta forma particular de contrarreligión asociada al cristianismo. Pero lo que va a subrayar inmediatamente es que ese modo depende de una incertidumbre tan grande que esa contrarreligión no podrá resistirse a la tentación de deshacerse de ella:

> La respuesta no se hace esperar: *la incertidumbre es la esencia misma del cristianismo*. El sentimiento de seguridad en un "mundo lleno de divinidades" ha desaparecido junto con las divinidades mismas;[319] cuando el mundo está des-divinizado, la comunicación con el Dios trascendente al mundo se reduce *al vínculo frágil* de la fe (2000a: 178; el destacado me pertenece).

Las antiguas divinidades, las de las religiones capaces de compararse las unas con las otras mediante esas tablas de traducción que he tratado en la conferencia anterior –Voegelin las llama "cosmológicas"–, fueron devoradas por el fuego abrasador de la contrarreligión. Las religiones de la salvación –tal es el sentido de la palabra "soteriológico"– comienzan por destruir las divinidades –eso es lo que quiere decir aquí "desdivinizar"– antes de verse arrastradas más tarde por el movimiento de la religión alzada contra ella misma.[320] En el período intermedio, entre las religiones cosmológicas desaparecidas y la nueva (contra-)religión de la irreligión, Voegelin traza el retrato de un cristiano que con gran dificultad se esfuerza por sostener su vocación:

> En verdad el lazo *se mantiene y corre el riesgo de deshacerse fácilmente*. La vida del alma abierta a Dios, […] el hecho de *temblar al borde de una certeza* que, desde el momento en que es obtenida, *se revela en la modalidad de la pérdida* –la ligereza misma de este edificio *puede revelarse un fardo demasiado pesado para unos hombres que aspiran a hacerse amos de una experiencia*– (2000a: 178-179; el destacado me pertenece).

Si es verdad que ser cristiano exige vivir en el temor y el temblor, entonces comprenderán ustedes de inmediato que será muy fuerte la tentación de precipitarse ¡sobre cualquier ocasión de *cesar* de temer y temblar![321]

Si les cuesta comprender este pasaje, probablemente sea porque han transformado la situación de temor y temblor ante la presencia del tiempo del fin en la creencia segura de que existirían *dos mundos* bien separados, el de aquí abajo y el del más allá, hacia el cual, gracias a las críticas de la religión, los creyentes sólo pueden aspirar a elevarse. Pero esta solución en que la trascendencia deviene el Cielo y la inmanencia la Tierra es una solución de reposo, de repliegue, de pereza y de pérdida. El vínculo entre la inmanencia (el tiempo que pasa) y la trascendencia (la culminación de los fines), ese vínculo inventado por la contrarreligión, y perdido por su versión modernizada, requiere una relación *vertical* entre los dos, y no, en absoluto, la superposición, como un sándwich, de una capa de materialidad sobre una capa de espiritualidad. Es el eterno malentendido entre los "espiritualistas"

y los “materialistas”: creen oponerse pero hablan exactamente de lo mismo, todos sin saber que untar la manteca de lo sobrenatural sobre el pan de lo natural es haber perdido ya tanto el uno como el otro. Pero hay que reconocer que la tendencia es irrefrenable:

> Cuantas más personas haya, espontáneamente atraídas, o sobre las cuales se haga presión, para entrar en la órbita cristiana, mayor será la cantidad de aquellas que *no tengan la resistencia espiritual necesaria* para afrontar las *aventuras heroicas* del alma que exige el cristianismo; y la probabilidad de una decadencia de la fe aumentará con el progreso de la civilización (2000a: 179; el destacado me pertenece).

La hipótesis de Voegelin es radical: unos pueblos que han sido cristianizados de manera segura, pero que ven acrecentarse sus riquezas, sus ciudades, y que a partir del siglo XV descubren nuevas tierras por doquier, nuevos horizontes, y que siguen siendo atormentados por el cristianismo, harán reposar ese fardo aplastante –con satisfacción y a la más mínima oportunidad– sobre alguna otra cosa. ¿Sobre qué apoyar el fardo? Sobre una corriente mucho más antigua, siempre más o menos presente en las tradiciones judía y cristiana, la del *gnosticismo*.[322] El término mismo remite al deslizamiento que a Voegelin le parece a la vez inevitable y calamitoso: mientras que la fe es incertidumbre –vibración de la presencia y de la ausencia propia de la contrarreligión–, el gnosticismo, como la etimología indica, es el *conocimiento seguro*. La fe es lo que nos atrapa; el conocimiento, lo que nosotros atrapamos.

Fácilmente se comprende que la tentación gnóstica va a tornarse irresistible en el período definido por Toulmin como el de la certeza indiscutible. Y esto se verá acentuado, a partir del siglo XVII, por la aparente similitud de esta forma de verdad cierta con el nuevo formato de incuestionabilidad ofrecida por las ciencias.[323] A partir de ese momento, la religión se presentará de una sola manera: como un esfuerzo –evidentemente vano– por parecerse a un conocimiento seguro e indiscutible.

> La tentativa de *inmanentizar* la significación de la existencia es, esencialmente, una tentativa de aprehender *de manera más firme* de cuanto lo permite la *cognitio fidei*, el conocimiento de la fe, nuestro *conocimiento de la trascendencia*; *ahora bien, las experiencias gnósticas ofrecen este asidero más firme* en la medida que consisten en una dilatación del alma hasta tal punto que Dios es *incorporado* a la existencia del hombre (2000a: 181; el destacado me pertenece).

La interpretación de los Modernos depende del sentido de ese término, "inmanentización", que permite explicar tanto la "secularización" como la "materialización". Voegelin no nos dice, como en el gran relato habitual, que habríamos pasado del Oscurantismo a las Luces; de la espera de bienes ilusorios del Cielo a la captación de las realidades terrestres de abajo; en una palabra, de una vida inspirada por la religión a una vida secular. No, nos dice que hemos pasado de una situación en la que la inmanencia y la trascendencia, el pasaje del tiempo y el tiempo del fin, la Ciudad Terrena y la Ciudad Celeste estaban en una relación de *revelación* mutua –tal es el sentido estricto de la palabra "apocalipsis"– a una situación muy diferente, en la que creemos poder captar en el aquí abajo la promesa determinada de la presencia realizada del más allá. Según él, los Modernos no están secularizados –y esto es objeto de una encarnizada disputa–[324] sino, a la inversa, inmanentizados. Consecuencia inevitable: *no tienen ninguna clase de contacto posible con lo terrestre* puesto que no pueden ver en ello otra cosa que lo trascendente que intentaría plegarse torpemente en lo inmanente. ¡Y forzosamente fracasaría! Ha nacido el fundamentalismo, que no cesará de hacer metástasis.

Un ejemplo reciente tal vez vuelva más comprensible lo que tomo prestado de la historia demasiado poco conocida del gnosticismo. La irrupción reciente del fundamentalismo islámico, que imprime una intensidad máxima tanto a la contrarreligión del islam como a la de la modernización, nos permite captar el movimiento avizorado por Voegelin. En el film *Timbuktu* (de Abderrahmane Sissako, 2014), un viejo imán intenta explicar el sentido de la palabra yihad a los militantes que,

kaláshnikov en bandolera, vienen a "modernizar" a hierro y fuego la ancestral ciudad de Tombuctú. "¡Quiere impedirnos llevar adelante la yihad, cuando usted es un imán!", se indigna el militante. A lo que el otro responde con humildad que jamás podría permitirse tal arrogancia, ya que hace sesenta años que lleva adelante la yihad *contra sí mismo*, y que sigue sin estar seguro de lo que ese Dios le ordena… Esa es la diferencia: un alma que tiembla *bajo la mano* de Dios no es en absoluto lo mismo que la certeza de espíritu de aquel que cree ¡que *su mano es la de Dios*! El anciano imán vive en el antiguo islam, el que todavía no se confunde por completo con la política; el nuevo militante combina la religión y la política en una sola y radical certeza, aunando los roles de predicador, de juez, de investigador, de prefecto de policía, y de ejecutor (Kepel y Milelli, eds., 2008). La "dilatación del alma hasta tal punto que Dios es *incorporado* a la existencia del hombre" tuvo como resultado que algunos hombres se tomaran por Dios y perdieran de vista la distancia que separa a unos del otro.

Si bien Voegelin no habla de la "revolución islámica", no habría tenido inconveniente alguno en prolongar la línea de análisis que va desde los primeros puritanos todavía cristianizados a las diversas formas de militantismo utópico violentamente anticristianas, pero salvajemente modernizadoras. De la vara de castigo al kaláshnikov, y del kaláshnikov al cinturón de explosivos, la consecuencia es segura. El nihilismo tiene más de un arma en su arsenal.

> Hay una línea de transformación progresiva que *liga el gnosticismo medieval con el gnosticismo contemporáneo*. Y esta transformación es tan progresiva que sería difícil decidir si los fenómenos contemporáneos deberían ser calificados de cristianos por el hecho de que constituyen a las claras una excrecencia de las herejías cristianas de la Edad Media, o si son los fenómenos medievales los que deberían ser calificados de anticristianos por el hecho de que se hallan manifiestamente en el origen del anticristianismo moderno (Voegelin, 2000a: 183).

Y concluye: "Más vale dejar de lado tales cuestiones, y reconocer que la esencia de la modernidad consiste en un acrecentamiento del gnosticismo".

Lamentablemente, no hemos terminado de calibrar ese “acrecentamiento”. El tema del apocalipsis, que provenía del sentimiento de la Presencia de la que era menester no separarse, se convirtió en la Ausencia que los Modernos impusieron al resto del mundo (y ahora, por obra de un giro imprevisto, a ellos mismos).

> Por estúpidas que puedan parecer determinadas consideraciones superficiales, la expandida creencia de que la civilización moderna es la Civilización por excelencia se justifica plenamente desde un punto de vista empírico; el hecho de que se le concediera la *significación de la salvación* se halla en el origen del surgimiento de Occidente y constituye efectivamente un *apocalipsis de civilización* (2000a: 188; el destacado me pertenece).

No hay duda alguna al respecto: Occidente cayó sobre todas las civilizaciones como un Apocalipsis que puso fin a su existencia. Creyéndonos portadores de salvación, nos convertimos en el apocalipsis para los otros. ¿Comprenden por qué hay que desconfiar de aquellos que acusan al discurso ecologista de ser, con frecuencia, demasiado apocalíptico? Negándose a seguir viviendo en el tiempo del fin, ellos, al contrario, han impuesto a las demás civilizaciones un fin violento. Joseph Conrad y Francis Ford Coppola tienen razón: no debemos decir *Apocalypse yesterday*, sino siempre *Apocalypse now*.



Si se preguntan por qué las cuestiones llamadas ecológicas no interesan a mucha gente, más allá de su escala, su urgencia y su insistencia, tal vez no sea tan difícil dar con la respuesta, siempre y cuando uno tome en cuenta su origen (contra-)religioso. Venir a decirles a los occidentales –o a los que acaban de ser occidentalizados recientemente con más o menos violencia– que los tiempos terminaron, que su mundo está acabado, que es preciso que cambien su modo de vivir, no puede acarrear otra cosa que un sentimiento

de total incomprensión, puesto que, para ellos, el Apocalipsis *ya tuvo lugar*. Ya han pasado al otro lado. El mundo del más allá se realizó –en todo caso para aquellos que se enriquecieron–. Ya franquearon el umbral que pone fin a la historicidad.[325]

Saben, escuchan pero, en el fondo, *no creen*. En eso, creo, hay que buscar el origen profundo del climato*escepticismo*. No es un escepticismo referido a la solidez de los conocimientos sino un escepticismo sobre la posición en la existencia. Si dudan o si niegan es porque toman a aquellos que gritan a tiempo y a destiempo que hay que cambiar *total* y *radicalmente* de modo de vida, por unos loquitos sin más crédito que Philippulus el Profeta, el que aterra a Tintín en *La estrella misteriosa*, con su gong y su sábana blanca. ¿El "cambio de vida total y radical"? Pero si ya lo realizaron, justamente, ¡*volviéndose modernos para siempre*! Si la modernidad no fuera tan religiosa, el llamado a ajustarse a la Tierra sería escuchado sin inconvenientes. Pero como ha heredado el Apocalipsis, apenas desfasada un ápice en el futuro, lo único que suscita es un alzamiento de hombros o una respuesta indignada. "¿Cómo se les ocurre venir a predicarnos *una vez más* el Apocalipsis? ¿Dónde está escrito en los *Libros* que habrá otro Apocalipsis *después* del primero? La modernidad es lo que nos han prometido, lo que hemos alcanzado, lo que hemos conquistado, a veces por la violencia, ¿y usted pretende arrancárnosla? ¡Venir a decirnos que nos equivocamos sobre el sentido de la promesa! ¡Que la Tierra prometida de la Modernidad debía *seguir siendo* prometida! Es insensato."

Y, en efecto, en ninguna parte está escrito que al Apocalipsis pueda sucederle otro. De allí esa actitud inextirpable, esa calma total, esa frialdad de mármol de aquellos que sin embargo leen todos los días el anuncio de catástrofes diversas. Parecen tener *derecho* a esa Tierra que en efecto les fue prometida *–they feel entitled–*, pero esa Tierra no tiene nada de terrestre, ya que lo que se niega es precisamente que tenga una historia, una historicidad, una retroacción, capacidades, en una palabra, posibilidades de actuar. Todo tiembla, pero ellos no, no el suelo sobre el cual posan sus pies. El cuadro en el que se desarrolla su historia es necesariamente estable. El fin del mundo no es más que una idea.[326] ¿Cómo logran creer en esa estabilidad, cuando todo tiembla bajo sus pies? Porque esa estabilidad aparente es impuesta a la materialidad por una idea de la materia tomada del mundo de arriba, que ellos han confundido con este mundo de abajo.[327] Allí

encontramos esa asombrosa amalgama entre la idea contrarreligiosa de la modernidad y la idea igualmente contrarreligiosa que ha heredado la Ciencia. *La materia es la materialidad más* (¡quiero decir *menos*!) *la inmanentización*.

Lo que no consigue entrar en la cabeza a las personas bombardeadas por las malas noticias de la mutación ecológica es la actividad, la autonomía, la sensibilidad a nuestras acciones de los materiales que componen las zonas críticas donde todos residimos. Parecen incapaces de vibrar con su posibilidad de actuar. Recordarán ustedes cómo nos sorprendimos muchas veces, desde el comienzo de estas conferencias, de la desanimación del mundo impuesta por la visión epistemológica de la actividad científica.[328] Ahora captamos su origen religioso, y más precisamente apocalíptico. Es la consecuencia de esos relatos de causalidad que ponen toda la acción en la causa –y cada vez más cerca de la Causa primera– y toda la pasividad en las consecuencias. Extraña competencia de la Naturaleza y de la Creación, del Relojero Ciego y del Dios Vidente por intentar vaciar el mundo, tanto como sea posible, de toda actividad. De ahí la aversión extrema a tomar en cuenta la actividad de la Tierra para aquellos que contemplan la materialidad como algo inerte y pasivo, y que creen que el mundo en el que viven está hecho de objetos, de simples *matters of fact* causados por otros, igualmente inertes.

La consecuencia más grave, sin embargo, es que a la materialidad se superpone el *desprecio de la materia*, que es uno de los antiguos rasgos del gnosticismo. Habrán notado que los mismos individuos que permanecen insensibles a las crisis ecológicas son muy quisquillosos sobre todas las cuestiones relacionadas tanto con la moral como como con la identidad, y están dispuestos a salir a las calles no bien sus intereses se vean amenazados. Si han elegido ser negligentes, es tan sólo frente a unos seres que pertenecen al reino de la “naturaleza”. ¿Por qué esa elección, tan contraria a la evidencia? Es como si el gnosticismo hubiese vuelto la materia a la vez deseable y despreciable: *deseable* porque debe acarrear el ideal, ¡*despreciable* porque a fin de cuentas resulta no apto para acarrearlo!

Lo único que el aquí abajo no puede hacer, en efecto, es cumplir las promesas del más allá, enseguida y por completo. Si lo que no pasa no puede realizarse excepto por intermedio de lo que pasa, es únicamente por causa de las condiciones que plantea el paso del tiempo. Y por lo tanto con

lentitud, con dificultad, con pérdida, con envejecimiento, con cuidado y preocupación. Ahora bien, en la tradición gnóstica existe un rasgo maniqueo cuya persistencia atraviesa todas las épocas: la desconfianza, el asco, incluso el odio a la materia, resultado abortado del fallido proyecto concebido por algún demiurgo perverso.[329] Esta tradición va a ser reactivada cada vez que la materia decepcione a los utopistas. ¡Una y otra vez, es decir, siempre! Por querer realizar el Paraíso en la Tierra, se logrará ni más ni menos que realizar el Infierno en la Tierra –no siempre para sí, pero sin duda alguna para los otros…–. El fracaso de estos proyectos –religiosos, científicos, técnicos, revolucionarios, económicos, gubernamentales, poco importa el adjetivo– conducirá a los decepcionados del gnosticismo a despreciar todavía más esta materia incapaz de elevarse al nivel previsto por el Ideal.[330] De ahí la extraña posición del objeto concebido a la vez como la única realidad y como el blanco del desprecio más profundo.

Esa es la consecuencia más peligrosa de una contrarreligión que, después de haberse vuelto contra las divinidades, y luego contra la idea de Dios, va a volverse una vez más *contra la naturaleza*. Lo que llamamos el espíritu demiúrgico de los Modernos no tendría gravedad alguna si ese demiurgo no fuese el de la tradición gnóstica, colmado de esa malignidad que ha transformado este (bajo) mundo en el fondo de una mazmorra de la que hay que procurar escaparse por todos los medios. Los gnósticos ya no podrán entrar en contacto con lo terrestre. Ya sea que aspiren a escaparse hacia lo trascendente por medio de la utopía; o que procuren realizar su utopía de una vez por todas; o bien que, después de haber fracasado en realizar sus sueños, se pongan a despreciar el mundo y a vomitar sobre esa materia inapta para ser transformada por la Idea: ¡las soluciones que inventan son cada una más calamitosa que la anterior!

Como bien sospecharán, a estos gnósticos sería totalmente en vano ir a hablarles de ecología, de mundo terrestre, de incertidumbre o de temor y temblor ante la redistribución continua de las posibilidades de actuar. ¡No esperen interesarlos por la zona metamórfica que nos ocupa desde hace seis conferencias! Ellos terminaron en esta situación muy poco verosímil pero, desgraciadamente, de lo más real, de estar seguros de su salvación, ¡en tanto que habitan un mundo material que en el fondo desprecian! Al perder la vertical, también han perdido la horizontal. De ahí la sorprendente

reivindicación de esos pueblos, ya advertida en la conferencia precedente, de ser los únicos que viven en el verdadero mundo inanimado de aquí abajo, que sería a la vez el único deseable y el único totalmente privado de sentido. Aquí nos encontramos con el origen del objeto abyecto, rechazado con horror por la mayoría de los filósofos, urgidos a apartarse de él para recuperar las grandezas ilusorias de la libertad y la subjetividad. Queda muy claro: sobre las raíces de un árbol metamorfoseado en materia, a Roquentin lo único que le queda es vomitar.

•

Espero que comprendan que el origen religioso de la crisis ecológica es innegable, pero de ningún modo por el motivo esgrimido en el artículo, demasiado célebre, de Lynn White (1967), que acusaba al cristianismo de haber cosificado la materia y dado al hombre el dominio absoluto sobre lo viviente. Algo sucedió, que volvió a muchos espíritus piadosos indiferentes a la suerte de un tipo de seres, aquellos a los que suele asociarse con la materialidad interpretada como materia. Pero, si existe un origen histórico para la crisis ecológica, no es porque la religión cristiana haya vuelto despreciable el mundo creado (Bastaire y Bastaire, 2010, Boureux, 2014, Northcott, 2013), sino antes bien porque la susodicha religión cristiana perdió, en alguna parte entre el siglo XIII y el XVIII, su vocación inicial, volviéndose gnóstica, antes de pasarles la antorcha a las formas superficialmente irreligiosas de contrarreligión.

Si White no se equivoca, sin embargo, es porque los cristianos, habiendo perdido la carrera por el tipo más indiscutible de certeza, abandonaron poco a poco cualquier preocupación por el cosmos, para consagrarse a la mera salvación de los humanos, y concretamente a la mera salvación de su alma, antes de abandonar al alma misma en exclusivo provecho de las costumbres. Lenta degradación que les hizo perder el mundo, no sólo en el sentido banal de que cada vez menos espíritus inventivos se han interesado por su mensaje, sino en el sentido mucho más grave de que la suerte del cosmos se les ha vuelto cada vez más indiferente.[331] Creyendo aferrarse al Espíritu, han perdido la Tierra. Creyendo defender la religión, han

empujado a todo el mundo a rivalizar en negligencia. Desorientados por lo sobrenatural –"reacción tardía" a la invasión de la "naturaleza"–, nunca más estuvieron en posición de cumplir con su deber *defendiendo a la materialidad injustamente acusada contra la materia indebidamente espiritualizada*. A ellos hay que recordarles, invirtiéndolo, el célebre mandato evangélico: "¿Qué provecho obtendrás al salvar tu alma si pierdes el mundo entero" (Latour, 2010b, Gagliardi, Reijnen y Valentini, 2013).

Pese a todo, la suerte del cristianismo es de poca importancia en comparación con la pérdida de sentido impuesta por la obligación de convertirse en una materia. Allí reside en verdad la mayor injusticia, y, a fin de cuentas, eso explica la insensibilidad de los Modernos para con lo que hacen. Hay algo aterrador en contemplar la acumulación de las capas sedimentarias que poco a poco recubrirán las posibilidades de actuar, al punto de volverlas inaccesibles a la conciencia. La materialidad activa, histórica, múltiple, compleja, abierta, se convierte, en primer lugar y por obra del proceso de inmanentización, en un sucedáneo del Paraíso. Luego, tomada por la epistemología en lucha aparente contra la religión, soporta a continuación una capa de idealización, para convertirse en lo que no es "otra cosa que" la concatenación de las causas y de las consecuencias que obedecen estrictamente a las "leyes de la naturaleza". Privada de cualquier posibilidad de actuar autónoma, después de haber servido como campo de juego para la ingenuidad humana, hela aquí, finalmente, acusada de ser inapta para acoger el ideal. Los Modernos sólo son irreligiosos en esto: *negligen*, en efecto, la materialidad.

¡Y todo esto durante los tres o cuatro siglos en los que las ciencias, las verdaderas, no hacen más que multiplicar a tontas y a locas las posibilidades de actuar! Hace cuarenta años que sondeo el abismo que separa la Ciencia de las ciencias, la materia de la materialidad, y nunca he dejado de asombrarme. Nada tan poderoso como las pasiones religiosas para hacerles perder el mundo a aquellos que lo están descubriendo. ¿Existe alguna posibilidad de devolvérselos a aquellos por los cuales y para los cuales ha sido descubierto? Habría que regresar a 1610, en plan de buscar un camino para no volver a confundir las virtudes contrastadas de la ciencia, la religión y la política. Eso, si seguimos a Toulmin, debe significar que hay que aceptar sumergirse de nuevo en el *Maelström* del Renacimiento –"grandes descubrimientos" y guerras de religión incluidos–. No es muy

tentador que digamos. No, claro que no, pero es la única oportunidad de recuperar lo que se perdió en aquel momento por esa demanda de certeza indiferenciada, el único medio, después de 1610, de impedir las guerras de religión.

Para avanzar, habría que poder establecer un nuevo contraste entre, por una parte, los términos *religioso* o *secular*, y por otra, el término *terrenal*. Lo terrestre es la *inmanencia liberada de la inmanentización*. Si lo logramos, podríamos terminar con lo religioso, pero no en el sentido de secularizar la existencia. Al contrario, se trataría más bien de reactivar lo que el antiguo tema de la contrarreligión puede tener de activo y de fecundo: la incertidumbre sobre los fines. Lo terrenal no es lo profano, lo arcaico, lo pagano, lo material ni lo secular, es sólo lo que sigue estando delante de nosotros, como una Tierra en efecto nueva. Pero no en el sentido de que sería un espacio geográfico a descubrir y a medir, sino en el sentido de una renovación de la misma vieja Tierra, un vez más desconocida, por componer. Lo cual es precisamente uno de los mandatos posibles de Gaia. Sería el único medio de obtener lo que Voegelin llamaba una "máxima diferenciación", en una palabra, una civilización. Eso equivaldría a desintoxicarse de la noción de materia, recuperando la materialidad, y por ende, a devolverles autonomía, temporalidad, historia a todas las posibilidades de actuar y a su distribución.

Pero, para recuperar la historia, hay que poder extirparse de ese extraño tema de que la historia ya habría terminado, de que existiría una ruptura total y radical, como si hubiésemos quemado definitivamente nuestras naves detrás de nosotros. Es el conocido cliché de la irresistible "fuga hacia delante".[332] Lo que vuelve incomprensible, para aquellos que han sido modernizados, la mutación ecológica, es que no hay vuelta atrás posible, puesto que ellos se creen en una época postapocalíptica (poco importa que sea la Luz de la Revelación, la Luz de la Ciencia, o el Deslumbramiento de la Revolución). En el sentido más profundo del término, no habrá salida puesto que escucharán todo llamado a regresar a la Tierra como un retorno al arcaísmo o a la barbarie.[333]

Puede parecer paradójico pero, para quebrar el Apocalipsis –y por ende para impedir que caiga sobre nosotros como nosotros, los occidentales, caímos, cual lluvia del Apocalipsis, sobre las otras culturas–, hay que regresar al discurso apocalíptico, volviendo a hacerse presente en la

situación de arraigo terrestre… que, como bien se habrá comprendido, ya nada tiene que ver con el retorno (o el respeto de) la “naturaleza”. Para volvernos sensibles, es decir para sentirnos responsables, y, así, hacer una revisión crítica de nuestra propia acción, resituándonos, debemos, mediante un conjunto de operaciones totalmente artificiales, posicionarnos *como si estuviéramos* en el Fin de los Tiempos, y dar de esa manera su significación a la advertencia de Pablo:

> Y los que lloran, como si no lloraran; y los que se regocijan, como si no se regocijaran; y los que compran algo, como si no tuvieran nada; y los que aprovechan el mundo, como si no lo aprovecharan; porque la apariencia de este mundo es pasajera[334] (Corintios 7, 30-31).



Para terminar esta conferencia, me gustaría introducir otro pueblo más en el mapa de estos *Games of Thrones* filosóficos iniciados en la conferencia anterior, un pueblo que se diría no “de la Naturaleza” o “de la Creación”, sino más bien “de Gaia”. Que a los otros les choque la introducción de una “diosa” en esto (que debería ser una “descripción estrictamente naturalista”) es algo que ya no puede perturbarnos. Ninguna dificultad en atribuir un nombre propio a la entidad por la cual ese pueblo se regocija en ser convocado. Gaia, ahora lo comprendemos, es una figura *mucho menos* religiosa que la Naturaleza. Por eso, no es necesario ocultar dicha personificación: dotémosla de la mayúscula y el género que Aquella amerita, y reservemos para la “Naturaleza” el pronombre personal “Ella”. Es que Gaia *pone fin a la hipocresía* de invocar una Naturaleza de la que solíamos ocultar el hecho de que Ella era el nombre de una divinidad; de que Ella omitía mencionar con qué derecho convocaba a los pueblos; y sobre todo, la manera particularmente desanimada que Ella tenía de distribuir sus series de causas y consecuencias.

La “Naturaleza” poseía la extraña capacidad de ser a la vez “exterior” e “interior”. Ella tenía la capacidad fascinante de ser muda y al mismo tiempo de hablar Ella misma por medio de los hechos –con la ventaja de que, cuando hablaban los naturalistas, uno nunca sabía quién tomaba la palabra–. Cosa más sorprendente, Ella estaba organizada en niveles sucesivos, a partir de los átomos, las moléculas y los organismos vivientes y hasta los ecosistemas y los sistemas sociales, en una procesión bien ordenada que permitía, a aquellos que La invocaban, saber siempre dónde estaban y quién garantizaba el mejor fundamento para lo que iba a seguir. Esta cualidad arquitectónica Le (o les) permitía excluir (o “explicar”, como ellos dicen) un nivel particular en nombre del nivel inmediatamente inferior, según un “reduccionismo” que hoy parece un poco inverosímil. Más sorprendente aun, Ella les permitía decretar lo que las cosas del mundo *deben ser*, pretendiendo no mezclar nunca lo que *debe ser* y lo que *es*. Modestia conmovedora pero muy hipócrita, como si fuese más arriesgado decir lo que una cosa “debe ser” que definir su “*esencia*”.

En el gran repertorio de la historia de las religiones, es difícil encontrar una divinidad cuya autoridad haya sido menos discutida que las leyes por las cuales la Naturaleza podía obligar a todas las cosas a *obedecerle* (Cartwright, 1983). No hay que sorprenderse de que los políticos, los moralistas, los predicadores, los juristas y los economistas aspiren todavía a una fuente indiscutible de autoridad semejante a esa. ¡Ah! ¡Si tan sólo pudiésemos aprovechar los modelos ofrecidos por las leyes naturales! Otra fuente de autoridad que la sequía causada por el calentamiento climático parece haber agotado.

Así, si ahora comparamos limpiamente los atributos de los que la Naturaleza y Gaia están dotadas, pienso que es mucho más profano, más laico, más terrestre (¡iba a decir “más natural”!) afirmar “pertenezco a Gaia” que “pertenezco a la Naturaleza”. Al menos, sabemos que las personas que nos saludan con semejante invocación dependen de un pueblo específico visiblemente congregado bajo los auspicios de una entidad personificada, cuyas propiedades pueden sentir –como ocurría con los antiguos nombres de Zeus o de Isis–. Si se encuentran con alguien que viene de Gaia, pueden estar seguros de que no les va a vender un mecanismo de discurso totalmente inverosímil, ni una arquitectura ya construida y tan bien ordenada que les dirá lo que *deben* hacer bajo el velo

de lo que *es*. Liberado de la división hecho/valor y arrancado de la arquitectura embrutecedora de los niveles que van de A de Átomo a Z de *Zeitgeist*, pueden ustedes enunciar claramente sus propósitos, describir su cosmos y discernir por fin a sus amigos de sus enemigos.

¿Cuáles son las otras virtudes que podemos atribuirle al pueblo de Gaia? Ese pueblo podría escapar de la *visión bifocal* que tanto padecía el pueblo de la Naturaleza.[335] Lo que volvía la situación tan inverosímil es que ese pueblo parecía planear en el espacio sin tener cuerpo, ni siquiera boca; a veces confundido por completo con las cosas objetivamente conocidas, a veces espectador totalmente desprendido, que contemplaba la Naturaleza desde el punto de vista de Sirio. Pero los científicos no pueden sobrevivir en semejante vacío, igual que los astronautas no pueden sobrevivir sin traje en el vacío interestelar. Las dos concepciones son casi tan irreconciliables como la pretensión de los proveedores de acceso de albergar nuestros datos en la “Nube” fría y etérea ocultando cuidadosamente las numerosas centrales eléctricas que deben construirse en la Tierra para refrigerar los numerosísimos parques de servidores siempre amenazados de sobrecalentamiento. Sin dudas, esta divergencia, por lo menos desde el siglo XVII, volvió a la Ciencia tan difícil de asimilar en la cultura general y tornó a tantos científicos tan moralmente ingenuos como políticamente impotentes. Si para el pueblo de la “Naturaleza” las dos concepciones eran irreconciliables, para el “pueblo de Gaia” *no es en absoluto así*.

Una vez más, las ciencias del sistema Tierra podrían introducir un cambio decisivo, al ofrecernos un repertorio particularmente claro y preciso. Cuando, por ejemplo, ese mismo Charles D. Keeling (1998), con quien ya nos hemos encontrado, deba defender a largo plazo su serie de datos sobre el ritmo cotidiano, mensual, anual del CO_2 en la atmósfera, no tendría ningún sentido para él poner en primer plano la instrumentación con la que ha trabajado durante cuarenta años sobre el volcán Mauna Loa en Hawái. Si tuvo que luchar por tan largo tiempo contra las agencias gubernamentales, contra la National Science Foundation misma, contra los lobbies petroleros, fue para salvar sus instrumentos y los datos que ellos proveían. Sin ellos, habría sido imposible, para el resto de su comunidad, detectar el ritmo veloz con el que el CO_2 se estaba acumulando (en cuanto al logrado caso del “agujero de ozono”, véase Grevsmühl, 2014).

Hablar del clima objetivamente *y* desplegar la “vasta maquinaria” de los climatólogos son una sola y la misma cosa o, para retomar los términos de Paul Edwards (2010), es el mismo movimiento que crea una “cultura epistémica” y la “estructura de conocimiento” que la acompaña. Cuanto más los climatoescépticos sostienen sin costo alguno la vieja idea de una Ciencia difundida un poco en todas partes, más se ven obligados los climatólogos, a su vez, a defender esta puesta en primer plano de las instituciones científicas de las que dependen; más se consideran a sí mismos como un pueblo dotado de intereses específicos encerrado en un conflicto con otro pueblo por la producción de una serie de datos pertinentes.

¿Me engaño al pensar que, por primera vez en la historia de la ciencia, es la misma visibilidad de su red lo que podría tornar a los científicos más creíbles? Precisamente porque los violentan los climatoescépticos en nombre de la epistemología, por primera vez deben contar con las instituciones de la ciencia como su propia manera de acceder a la verdad objetiva. ¿Por fin aceptaremos reconocer, quizá, que cuando más situado está su conocimiento, más sólido es? En lugar de alternar brutalmente entre una imposible universalidad y los límites estrechos de su “punto de vista”, pueden tener una ocasión para *componer* la universalidad… y de pagar esa extensión a tarifa plena porque extienden de instrumento en instrumento, de píxel en píxel, de punto de referencia en punto de referencia su conjunto de datos. Los geólogos, geoquímicos y otros geógrafos serían menos esquizofrénicos si aceptaran llamarse ¡Gaia-logos, Gaia-químicos y Gaia-grafos! Si este problema de composición es tan crucial, es porque podemos encontrar en la ciencia de los climas no la “*gaya scienza*” evocada por Nietzsche, sino una *ciencia de Gaia* que sería por fin compatible con la antropología y la política por la que debemos luchar.

¿Por qué es tan importante definir pueblos allí donde se hablaba de una Naturaleza conocida por la ciencia o de una Creación predicada por religiones? Para poder hacer lugar a otros pueblos, otras ocupaciones del suelo, otras maneras de ser en el mundo. Nunca se insistirá lo bastante, en efecto, en que lo asombroso del Nuevo Régimen Climático es que impone una solidaridad terrible y totalmente imprevista entre víctimas y responsables. De ahora en adelante, es en el corazón de la Beaucé tanto como en Nueva Guinea, en California como en Bangladesh, en el centro de Pekín y en los vastos territorios de los inuits donde más violentamente se

produce la toma de tierra y donde las retroacciones de la susodicha Tierra son más vertiginosas (como se ve en la deslumbrante tesis de Martin, 2014). Lo que el Nuevo Régimen Climático tiene de refrescante, por decirlo así, es que empieza a reunir a muchos pueblos que han sufrido el mismo impacto. Como había anunciado David Kopenawa: “Los blancos no temen, como nosotros, ser aplastados por la caída del cielo. Pero un día le temerán acaso tanto como nosotros” (Kopenawa y Albert, cits. en Banowski y Viveiros de Castro, 2014: 286). Que todos los colectivos compartan de ahora en adelante, como “nuestros ancestros los galos”, la certidumbre de “que sólo temen que el cielo les caiga sobre la cabeza”, da una idea de la solidaridad universal muy diferente de la de los ex humanos que ocupaban la ex “naturaleza”.

A los antropólogos les tomó mucho tiempo darse cuenta de que la “naturaleza” no era una categoría universal; que la mayoría de la gente jamás ha vivido “en armonía con la naturaleza” (Descola, 1994); y, lo que es aún más enigmático, que tampoco los así llamados “naturalistas” jamás vivieron en la naturaleza, ya que no lograron reconciliar la versión epistemológica de sus ciencias con su práctica. Dicho de otro modo, los “naturalistas” jamás han logrado vivir en la materialidad idealizada que justifica, para algunos de ellos, su “materialismo” y su “reduccionismo”. En cuanto a los religiosos, todavía no se han dado cuenta de cuán vana es su batalla contra los pretendidos paganos, que los precedieron desde hace mucho tiempo en el mundo terrestre en el que iba a ser preciso, de todas maneras, seguir viviendo.

No asuman la halagadora esperanza de poder arrancar a los Modernos de los efectos de la contrarreligión. Hace ya demasiado tiempo que los agita y, como el águila de Prometeo sobre su roca ardiente, ¡azota sus hígados por siempre! ¿Tal vez piensan que sería preferible prescindir completamente de ellos? Pero eso equivaldría a continuar, una vez más, el movimiento mismo de la contrarreligión, y añadir un gesto iconoclasta más a aquellos que la precedieron. Lo mejor que podemos hacer es conservar la aguda conciencia del vínculo entre la teología, la ciencia y la política –lo que he llamado reparto de las posibilidades de actuar– y buscar una manera de recuperar el hilo de la historia, la historia de las cosas y la historia de la gente.

•

Si me han seguido hasta aquí, la réplica que hay que preparar contra aquellos que acusan a los ecologistas de “sostener un discurso apocalíptico” debe tener la forma de una pregunta: “¿Y ustedes, se colocan antes, durante o después del Apocalipsis?”. Tal es el *shibbolet* que podría permitirles clasificar las formas de atención al mundo. Si se sitúan *antes*, viven en la dulce inocencia o en la crasa ignorancia… a menos que, por una suerte increíble, hayan escapado una vez más a cualquier forma de modernización y, por lo tanto, ignoren la impronta de la contrarreligión. Si se sitúan *después*, ninguna trompeta del Apocalipsis será ya capaz de despertarlos de su sueño, y descenderán como sonámbulos hacia las formas más o menos confortables de aniquilación. Yo no me intereso por ustedes a menos que se sitúen *durante* el tiempo del fin, pues entonces saben que no escaparán al tiempo que pasa. Permanecer en el tiempo del fin, esa es la cuestión.

Nos ha sido otorgada la suerte de desempeñar un rol de apocalípticos de un nuevo tipo, a saber, “apocalípticos *profilácticos*”. Si nos distinguimos de los apocalípticos judeocristianos clásicos no es solamente porque *tememos* el fin (que ellos, por su parte, *esperaban*), sino sobre todo porque nuestra pasión apocalíptica no tiene otro objetivo que el de *impedir* el apocalipsis. Somos apocalípticos únicamente para *equivocarnos*. Únicamente para volver a gozar cada día la oportunidad de estar aquí, *ridículos* pero siempre de pie (Anders, 2007: 29-30; el destacado me pertenece).

Estas líneas provienen de Günther Anders, escritor muy poco estimado y a quien demasiado a menudo –una vez no hace costumbre– se define tan sólo como el primer marido de su célebre esposa, Hannah Arendt. En un libro de 1960, llamado con toda justicia *El tiempo del fin*, propone un estremecedor análisis del devenir de la teología política en la época del hongo atómico (desarrollado con mayor detalle en Anders, 2006). En efecto, algo que suele olvidarse: la gente de mi generación pasó de lo que se conocía como amenaza del “holocausto nuclear” (la bien llamada, con su sigla inglesa, MAD: Destrucción Mutua Asegurada) a la mutación ecológica. Así como los climatólogos pasaron, por las mismas razones, de los primeros modelos para explorar el efecto planetario del invierno nuclear (felizmente virtual) a los efectos (por demás reales) del calentamiento global (Weart, 2003).

Sin tornar *artificialmente* visible la amenaza, no hay ningún medio que nos haga pasar a la acción. Es lo que Günther Anders llama un uso "profiláctico" del Apocalipsis, que tiene el mismo contenido que el argumento de Clive Hamilton (2013b): ante todo debemos abandonar la esperanza –que nos proyecta *desde* el presente *hacia* el porvenir– para poder invertir nuestro rumbo: al ser reorientados por alguna poderosa representación *del* porvenir virtual *para* transformar el presente. Todos procuran desplazar la escatología del futuro demasiado lejano hacia el presente, pero siguen sin darse cuenta de que aquellos a los que se dirigen se creen, en el fondo, inmunizados contra toda escatología, puesto que ya pasaron del otro lado. ¿Los fines últimos? A decir verdad, no, no ven qué significa eso…

Como sea, la fusión de la escatología y la ecología no es una caída en la irracionalidad, una pérdida de sangre fría o no sé qué adhesión mística a un mito religioso superado; es necesaria si queremos hacer frente a la amenaza, dejándonos de jugar a las conciliaciones, a los defensores del apaciguamiento que difieren siempre, una vez más, el momento de ponerse en pie de guerra a tiempo. *El apocalipsis es un llamado a ser por fin racional, a tener los pies en la tierra.* Las advertencias de Casandra no serán escuchadas, a menos que ella se dirija a la gente que tiene el oído afinado con el tronar de las trompetas escatológicas.

Ese es, a mi modo de ver, el interés de hacer frente a Gaia, que es una figura tan poco religiosa como secular. Gaia es *un mandato de rematerializar la pertenencia al mundo*, que obliga a volver sobre el parasitismo de las contrarreligiones por el gnosticismo. O, para decirlo de otra manera, Gaia es una *potencia de historicización*. O más sencillo aún, como su nombre lo indica, Gaia es la señal de regreso a la Tierra. Si quisiéramos resumir su efecto, podríamos decir que es el único medio de hacer temblar nuevamente de incertidumbre a los Modernos sobre lo que son, así como sobre la época en la que viven y el suelo sobre el que se encuentran, exigiendo de ellos que por fin empiecen a tomar en serio el *presente*.

---

[290] Número del 11 de marzo de 2015. Recuerdo que los estratígrafos procuran decidir sobre la transición en los sedimentos donde colocar el clavo de oro que distingue un período geológico

de otro. En el caso del Antropoceno siempre en disputa, la pregunta es si se trata de un período muy largo –en el fondo, el Holoceno completo–, muy breve –desde 1945– o intermedio (Lewis y Maslin, 2015).
[291] Sobre lo que Charles Mann llama "intercambio colombino" y la transformación que le siguió, véase Mann (2013), que es la continuación de su muy útil *1491*.
[292] Alusión al título de Koyré (1962: cap. III).
[293] Considero casi providencial el imprevisto auxilio aportado a este capítulo por la aparición de Francisco (2015), ¡en el momento mismo en que yo perdía la esperanza de volver este texto comprensible para mis lectores!
[294] En el sentido positivo antiguo (por ejemplo, el reconquistado por Brahami, 2001) y de ningún modo en el sentido de aquellos que se ataviaron de las plumas de pavo real usando la expresión "climatoescépticos".
[295] Toulmin (1990: 56) formula la intrigante sugestión de que el elogio del buen rey Enrique redactado en el colegio de La Flèche habría podido ser obra de un joven alumno brillante de nombre René Descartes…
[296] Ya sé que el adjetivo "westfaliano" simplifica una enorme cuestión de historia del Estado, pero es cómodo para subrayar todas las dificultades que tendrán que recoger aquellos que pretendan "gobernar el clima" (Aykut y Dahan, 2015) conservando el modelo del Antiguo Régimen Climático. Retomaremos este problema en la última conferencia.
[297] Tal es el asunto del cap. II.
[298] Véase p. 76 de este libro.
[299] Tal es el objeto de la revisión que en toda su obra emprende Horst Bredekamp (1996, en especial), del tema de la "prosa del mundo" en total ruptura con la época clásica tal como es descrita en Foucault (1966).
[300] Esta aparente oposición al racionalismo, pero que en realidad es una extensión de los caminos de la razón, constituye el objeto de Latour (2012b).
[301] Su libro aparece en el mismo momento que Latour (1991), tras los acontecimientos de 1989 propicios para una nueva periodización de la historia.
[302] Desde la aparición del libro, el rumbo de la historia, no ha seguido este lineamiento, al menos no todavía… lo que será objeto de la octava conferencia.
[303] Analizar esas contradicciones fue el gran proyecto de Ulrich Beck, a partir de *La société du risque* (2003 [1986]).
[304] Encontramos la misma idea de acelerar en lugar de invertir la dirección del frente de modernización en el "manifiesto ecomodernista", disponible en <thebreakthrought.org>. La versión paródica o crítica, según cómo se la lea, es propuesta de Williams y Srnicek (2014; no confundir su "aceleracionismo" con la "gran aceleración" presente en Steffen y otros, 2015b). La pregunta es si hay que seguir compitiendo para averiguar cuál será el más "decididamente moderno".
[305] Tema retomado de manera más radical y en una forma más breve en Assmann (2009).
[306] Recuerdo que el nombre dado a una instancia es menos importante que las funciones de las que dicha instancia está dotada. Eso es lo que permite la traducción entre formas aparentemente distintas de instancias supremas y el trazado de una geopolítica. Véase la conferencia previa.
[307] "No se sabía muy bien de qué, exactamente, había que tener la certeza, pero lo que era seguro es que la *incertidumbre* se había vuelto totalmente *inaceptable*" (Toulmin, 1990: 55).
[308] Tema clásico a partir de Löwith (2002).
[309] Es lo que nos hace aguzar el oído cada vez que, en el seno mismo de la institución eclesiástica, resuena otra música que recuerda la radicalidad del movimiento que le dio origen

–como es el caso de Francisco (2015), cuya originalidad se mide por los esfuerzos desarrollados para ahogar su impacto–.

[310] Sin intención alguna al respecto, Francis Fukuyama (1992) diagnosticó muy acertadamente la situación postapocalíptica de Estados Unidos y la imposibilidad en la que se encuentra desde hace treinta años de reanudar la historicidad. Aquellos que han terminado con la historia, ¿cómo podrían interesarse en –o meramente comprender– la nueva geopolítica de una Tierra múltiple?

[311] ¿Cómo podrían unos Modernos cuyo orgullo y cuyo ideal consisten en *franquear* las columnas de Hércules, hallar sabor, orgullo, ideal o una política en el "*ponerse* límites"?

[312] Véase la excelente serie de televisión de Gérard Mordillat y Jérôme Prieur, *L'Apocalypse* (2008).

[313] "En el curso de la historia, para nuestra salvación, 'ya no tenemos nada que esperar' (lo que no significa: nada que explotar, que excavar, que descubrir, que poner en marcha); nada y, sobre todo, no un 'Espíritu' que haría 'superar' al Cristo, destruyendo con su Iglesia el medio para continuar viviendo de *su* Espiritu" (Lubac, 2014 [1981]: 156 y 194).

[314] Toda la filosofía política de John Dewey (2010, en especial) consiste en lograr distinguir la experimentación ligada a la práctica de la investigación, de la aplicación de una verdad. Eso es lo que permite diferenciar al activista del militante. Sobre esta relación de la política con la verdad, véanse Lippmann (2008) y, allí, mi prefacio.

[315] La designación "teología política" fue introducida por Carl Schmitt (1988) para designar la arqueología de los principales conceptos políticos que la época moderna cree haber secularizado, pero que cae siempre en esquemas teológicos aún activos. Aquí la adopto para subrayar uno de los rasgos constitutivos de la contrarreligión que se refiere a la incertidumbre sobre lo que es secular y lo que es religioso.

[316] Siempre me acusan de no especificar los límites exactos del pueblo de los Modernos, en qué país viven y en qué época. Espero que ahora se comprenda por qué no se pueden dar respuestas a esas preguntas. Justamente, no saben dónde están. Ese es el desafío en el rearraigo por Gaia.

[317] Actualmente se diría más bien religiones cívicas, religiones morales o humanistas, religiones de salvación. Aquí no importan, sino el pluralismo de los tipos de instancias supremas que permiten orientarse. El argumento de Voegelin es que Occidente nunca logró sostener las tres a la vez.

[318] La cuestión de la "diferenciación máxima" remite directamente al proyecto de pluralismo de los modos de *veridicción* en Latour (2012b).

[319] Es el conocido argumento de la secularización interna a la tradición cristiana, que se volverá luego contra sí misma. Si bien no utiliza el término, esa es otra manera de definir el "contra" en contrarreligión.

[320] El hilo de Ariadna es siempre la actitud hacia el iconoclasmo, y no la naturaleza variable de los íconos que se ofrecen al martillo del rompedor de ídolos.

[321] Una cesación así es la que desencadena el furor y la ironía de Kierkegaard (2000 [1843]) contra las actitudes religiosas de su tiempo.

[322] Al parecer, Harnack (1990) desencadenó el interés de los filósofos alemanes por el análisis del gnosticismo. En particular Jonas (2001), cuya relación con la ecología es evidentemente crucial (Soudan, 2015).

[323] "En definitiva, habida cuenta de los progresos extraordinarios de la ciencia desde el siglo XVII, el nuevo instrumento de conocimiento se vuelve –inevitablemente, nos vemos tentados a decir– el vehículo simbólico de la verdad gnóstica. […] El cientismo ha devenido, incluso hasta nuestros días, uno de los movimientos gnósticos más fuertes de la sociedad occidental,

[…] las ciencias particulares han dejado, cada una, una huella visible en las variantes de la salvación, a través de la física, la sociología, la biología y la psicología" (Voegelin, 2000a: 185).

[324] Sobre la controversia de Blumenberg (1999) con Voegelin, véase el excelente Styfhals (2012). Sin embargo, de esta encarnizada disputa me importa su efecto en el desprecio de la materia, vinculado con una fascinación por lo material.

[325] Por eso es en vano querer pasar de un análisis del tema del fin de los tiempos, cuando este ocupa toda la historia de inspiración occidental, a esa muchacha que, el 22 de junio de 2015, en el coloquio del lanzamiento del "manifiesto ecomodernista", gritó *It's time to go* beyond *that dooms day mood!* ("¡Ya es hora de dejar atrás ese humor de fin del mundo!"), retomando así el ya citado "¡Avancemos!" de Lamartine.

[326] La solución más hábil consiste en hacer de él una constante del espíritu pero sin relación con el estado del mundo, como podemos ver en Foessel (2012), cuyo título es por demás revelador: *Después del fin del mundo*. Situarse "después" es asegurarse contra el peligro de estar "adentro".

[327] La materia es un idealismo absolutamente opuesto a la materialidad. Sobre la genealogía de la extensión de la *res extensa*, véase Whitehead (1998), y en especial el comentario de Debaise (2015: 33).

[328] Véase la primera conferencia, p. 51, y también p. 86 de este libro.

[329] La extrañeza del dispositivo gnóstico consiste en haber alejado tanto al Dios bueno que hizo falta, para dar cuenta de la Creación, imaginar un demiurgo tan torpe y tan perverso para explicar por qué, en este bajo mundo, está todo mal (Harnack, 1990 [1923], y Voegelin (2000a).

[330] En eso reside el interés de Yack (1992): haber esbozado las consecuencias políticas de esa desesperación de los revolucionarios ante la incapacidad de la materia de realizar el ideal. No es más que inmanentización ciega a las posibilidades de la inmanencia.

[331] Ese es el extraño malentendido de las (contra-)religiones empeñadas en una lucha que creen necesaria contra las religiones cosmológicas. ¿No es sorprendente que, después de una larga asociación de la ecología con el "paganismo" –ese fantasma–, el papa Francisco (2015: I) se refiera a la Tierra como a "una hermana" y una "madre"?

[332] Danowski y Viveiros de Castro (2014), "L'arrêt de monde" [la interrupción (o detención) de mundo]. Esto sería la "reanudación del mundo" [*reprise du monde*].

[333] Eso torna inaudible el tema del "decrecimiento sostenible" (Georgescu-Roegen, 2011).

[334] El drama de los gnósticos es que, al olvidar todos los vínculos con la tradición (contra-)religiosa contra la cual combaten, pierden también los beneficios que se podrían extraer de esa tradición. Han absorbido el veneno, pero abandonado cualquier posibilidad de inyectarse el antídoto.

[335] Véase el cuadro de la figura 5.4, p. 202, sobre la visión bifocal. Véase la cuarta conferencia, p. 146 y ss. de este libro.

Séptima conferencia

Los Estados (de Naturaleza) entre la guerra y la paz

El gran coto de Caspar David Friedrich • El fin del Estado Naturaleza • Del buen uso de Carl Schmitt • "Buscamos el sentido normativo de la Tierra" • De la diferencia entre guerra y operación policial • ¿Cómo maniobrar cara a cara con Gaia? • Humanos contra Terrestres • Aprender a detectar los territorios en lucha

Pese a tener ante mis narices la reproducción del cuadro de Caspar David Friedrich, fue necesario que mi amigo Joseph Koerner, historiador del arte, me mostrara con el dedo la forma de meandro del Elba para que yo advirtiera por fin de un solo vistazo, como en un test de Gestalt, que aquello que había tomado por un primer plano pantanoso de charcos de agua y lodo donde se reflejaban los rayos del sol era el globo mismo, como escondido en la Tierra. No el globo de la cartografía, el único que Friedrich, a comienzos del siglo XIX, habría podido hacer girar sobre sus dedos, sino el globo meteorológico tal como, sorprendidos, lo contemplaron los primeros astronautas: tan diferente de los mapas, con sus luces rasantes, sus relieves de montañas, sus océanos irisados y la presencia enigmática de sus continentes; ninguno reconocible, por cierto, como si pertenecieran a otro planeta. Y sí, hay que residir en otro planeta para ocupar así el punto de vista de aquel que ve el globo irreconocible hundiéndose poco a poco –a menos que esté emergiendo–, bajo la apariencia de una Tierra engastada en el cercado de un paisaje ordinario de los alrededores de Dresde. Paisaje que se supone que el mismo espectador contempla de frente, pero en el cual no puede residir más de lo que logra ingresar en el cielo dorado al cual la curva simétrica de las nubes da un aspecto de orbe inmenso, pero cuya

inmensidad resulta amplificada y a la vez estrechada, reducida, invertida por el embrollo de lodazales y charcos en primer plano.



Figura 7.1. Caspar David Friedrich, *Das grosse Gehege* [*El gran coto*], Galerie Neue Meister [Pinacoteca de Maestros Modernos], Staatliche Kunstsammlungen, Dresde. © Foto Jürgen Karpinski

Un velero, viento en popa, va lentamente aguas abajo, o tal vez aguas arriba, siguiendo en sentido contrario la línea dibujada por el dedo de Joseph, el límite de la "gran reserva" –tal es el nombre del cuadro–, sin que sepamos lo que de ese modo queda delimitado: ¿es el globo terrestre cuyo borde se sumergiría en el río? ¿Es el Elba que delimitaría las pasturas, los campos y el bosque, por lo demás vacíos de hombres y de bestias? ¿O bien el límite es esa línea minúscula, más pálida, por encima de los árboles, en el horizonte, que señalaría por segunda vez, allí donde el paisaje en conjunto huye del sol, el vuelco del conjunto de la pintura en la definitiva clausura de la noche?

Pero lo más extraordinario es que para la mirada parece imposible fijarse en la orilla, bajo los bosquecillos, en la calma, tranquilamente, ya que este lugar idílico, esta Arcadia, es visualmente tan inaccesible como la

contemplación del primer plano y, según Koerner (2009) hace notar, corresponde a las líneas de fuga, al infinito, de los rayos visuales. Por otra parte, es inútil esperar algún retorno bucólico hacia un hábitat local, puesto que la orilla del meandro se halla como prensada, laminada por dos inmensos rodillos: el globo en primer plano que parece hundirse, y el otro, en último plano, del cielo del poniente –o tal vez levante– que parece girar sobre el primero como el sistema de un trapiche. No, no se trata de un paisaje que alguien podría contemplar. Ninguna estabilidad posible, a menos, quizá, que nos encontremos sobre la barcaza, pero entonces seguiríamos estando en movimiento.

Me fascina tanto esta pintura porque basta el ligero movimiento de alguien distraído para que deje de ver lo que Joseph Koerner está convencido de poder reconocer en ella. Propone como prueba el hecho de que un grabador, Johann Philipp Veith, creyó hacer lo correcto al rectificar el imposible punto de vista del espectador virtual de este cuadro para volverlo más razonable y más coherente: disminuyendo ligeramente la curvatura del primer plano, haciendo del globo terrestre una simple orilla del Elba, limo, charcos y arroyos, no ha conseguido otra cosa que arruinar todo el efecto.[336] No imiten a ese grabador: que quien observe este cuadro no intente simplificar el lugar donde debe situarse para contemplarlo. Que se sumerja más bien en sí mismo, para por fin cuestionarse. *En* la “naturaleza” nadie tiene lugar… Dos siglos después, pero por razones muy diferentes de las de la época llamada romántica, también nosotros lo hemos comprendido.

Desde luego, no tengo idea de lo que Caspar David Friedrich quiso cercar con ese cuadro y con ese título *–Das grosse Gehege–*. Lo elegí para comenzar, porque me parece que resume mejor que cualquier otro uno de los argumentos de las conferencias que preceden: no podemos comprender nada de la intrusión de Gaia –o tal vez se trata aquí de su extrusión– si la confundimos con la contemplación de un globo. Aquel que cree ver el globo terrestre desde arriba se cree Dios –y como Dios mismo, desde luego, no ve así la Tierra, la visión global es a la vez mentirosa e impía–. Desdichado también aquel que confía en poder escapar a los vastos espacios del cielo y de la Tierra creyendo refugiarse en una arboleda, con los pies en el agua, a orillas de un río, para comprender el mundo como espectador: ¡será aplastado!

La sagacidad de este cuadro consiste en haber señalado así la inestabilidad de cualquier punto de vista, ya se trate de ver el mundo desde lo alto, desde abajo o desde el medio. El Gran Coto, la gran imposibilidad, no es estar aprisionado sobre la Tierra, es creer que puede ser captada como un Todo razonable y coherente, acumulando las escalas unas en las otras, desde las más locales hasta las más globales –y su recíproca–, o creer que uno podría conformarse con su coto cerrado donde cultivar su jardín. Dicho de otra manera, aquellos que pretenden ordenar las diferentes dimensiones de la Tierra no merecen el calificativo de *terrestres*.

•

En estas conferencias, nos esforzamos por responder a la intrusión de Gaia, aprendiendo a deshacernos, uno a uno, de los hábitos de pensamiento propios de lo que podríamos llamar el *Antiguo Régimen Climático*. Nos esforzamos por rematerializar nuestra existencia, lo que significa en primer lugar reterritorializarla o, mejor aún –aunque la palabra no existe–, *reterrestrializarla*. Cosa que desde luego resulta sorprendente para la gente que se quejaba de ser demasiado "terrenal" pero que, a fin de cuentas, ¡lo era muy poco! Lo que equivale a *repolitizar* nuestra concepción de la ecología. Esa es la tarea a la que debemos dedicarnos ahora.

He preparado esta repolitización al insistir, en las dos últimas conferencias, sobre la obligación diplomática de presentarnos los unos a los otros bajo la forma de pueblos que expliciten, tan claramente como sea posible, cuáles son las instancias supremas que los convocan, sobre qué suelos se creen localizados, en qué períodos de tiempo se sitúan y según qué cosmogramas –o qué cosmologías– se hallan distribuidas las posibilidades de actuar con las cuales han elegido involucrarse.[337] Tal es la importancia de esa zona metamórfica que intenté hacerles comprender en las dos primeras conferencias, profundizando en esa tan importante noción que es la *agency*.[338]

Como de aquí en más descubriremos, el Antiguo Régimen no permitía hacer política realmente, puesto que jamás encontraba verdaderos oponentes; uno se contentaba con luchar contra gente *irracional* o *infiel* que

se trataba de educar o de *convertir*, pero nunca de combatir. En todo caso, no de combatir en el sentido radical de que ellos pudieran, a su vez, ponernos en peligro de perder nuestros valores. Estos permanecían al abrigo, en la Naturaleza, en el Progreso ineluctable, en el Sentido de la Historia, en la Ciencia indiscutible. A nosotros, en verdad, nada podía sucedernos. Podíamos sufrir reveses, pero no crisis verdaderas. Nada de cuestionamientos. El juicio final ya había tenido lugar. En suma, estábamos sin historia tanto como sin política. De ahí nuestra estupefacción, nuestra falta de preparación, nuestro escepticismo ante la irrupción de esa pareja extraña introducida en las conferencias tres y cuatro: primero Gaia, luego su más reciente complicación, el Antropoceno.

Para comprender la repolitización de la ecología que va a seguir, voy a pedirles que se sometan a un pequeño "examen de conciencia" haciéndose una pregunta: "¿Ha tenido usted alguna vez enemigos?". Si aceptan internarse en ustedes mismos y reflexionar sobre el sentido de los combates que llevan adelante, estoy casi seguro de que se van a dar cuenta de que nunca los han tenido. *Adversarios*, sí, desde luego, pero *enemigos*, no. Sin duda combaten ustedes a los climatoescépticos, o bien a los capitalistas cuya influencia está destruyendo el planeta, tal vez a los bancos, o incluso a los políticos incapaces de ver más allá del plazo de su propia elección; a menos que luchen tal vez contra los ecologistas, esos frígidos "que quieren prohibir cualquier innovación", los defensores del decrecimiento, o incluso contra los científicos convertidos en "un *lobby* de modelizadores sin conexión con la realidad". Sí, adversarios, todos tenemos a granel.

Y sin embargo, cualquiera sea el bando al que nos hayamos unido, nos vemos obligados a reconocer que no tenemos enemigos si la autoridad suprema en nombre de la cual combatimos, la que nos ha enviado en misión y de la que nos hemos convertido en ministros, sabe ya, con toda certeza, cuál es el sentido de la historia y su juicio inequívoco. Tan sólo procedemos a una operación de limpieza. No somos sino la vanguardia de un movimiento ineluctable. El tiempo no tiene influencia sobre la causa a la que servimos, puesto que es incapaz de modificar su contenido. La historia puede avanzar más despacio de lo previsto; no puede cambiar radicalmente de dirección. En sentido estricto, la causa a la que servimos trasciende a la historia.[339]

¿Han tenido tiempo de pasar este pequeño test, y de verificar cuáles de sus adversarios tienen la capacidad de hacerlos temblar de incertidumbre a la hora de reconocer la solidez de sus valores? Tranquilícense: ¡no les pido que develen públicamente el resultado de semejante examen de conciencia! Me limito a sensibilizarnos, a ustedes y a mí, para percibir cómo baja la intensidad política que esperamos cada vez que la "naturaleza" entra en escena, como si estuviéramos convencidos de echar agua a un fuego para apagarlo… cuando en realidad estamos echando petróleo.

Si la convocatoria a la "naturaleza" posee semejante poder de *despolitización*, es porque para quienes combaten por ella –poco importa en qué bando– es posible tan sólo en el tiempo plasmar un plan que no dependa de los avatares del tiempo que pasa. La "naturaleza" inmuniza contra los riesgos de la política. Para eso ha sido concebida. Por eso, en sentido estricto, jamás ha existido realmente una política ecológica (Latour, 1999). Lo que solemos llamar de esa manera es la *aplicación* a la realidad de principios cuya evidencia proviene de otra fuente, por lo general de la Ciencia, contra la resistencia obstinada de aquellos que no obedecen a esos principios porque no llegan a comprenderlos. No hay nada en la resistencia de esos oponentes que nos obligue a replantearlo todo: simplemente son arcaicos, atrasados, incultos, hasta corruptos, seguramente de mala fe. Ninguno de ellos nos va a obligar a rediseñar de cabo a rabo lo que llamamos nuestra ecología, ni a decidir qué es, a fin de cuentas, lo que la compone. Incluso si nos pretendemos "en guerra" contra dichos adversarios, esa guerra no será tal, puesto que no dejará de ser *pedagógica*. ¿Cómo hablar de guerra si uno no se arriesga a perderla? En el fondo nos queda la certeza de que, si tan sólo hubiésemos podido explicarles claramente, ellos se habrían convencido de la pertinencia de nuestro combate. Cuando apelamos así a la "naturaleza", es casi siempre porque deseamos volver a explicarles a unos pésimos alumnos, entre los muros virtuales de un salón de clase, lo que a la larga terminarán por comprender… a la fuerza.

Si no hay política, en el sentido de que nunca nos topamos con un enemigo, sino tan sólo con gente que está en el error y a la que deberemos castigar o rehabilitar, eso significa que no nos encontramos solamente en el recinto de una escuela, sino también *en el interior de las fronteras de un cuasi* Estado. Por cierto, los ciudadanos de dicho Estado están mosqueados

unos con otros en los detalles, pero de acuerdo en lo esencial. Los Estados-nación muy bien pueden estar en conflicto los unos con los otros –¡y nunca se han privado de ello!–, pero eso no impide que se encuentren todos bajo la égida de una autoridad que tiene el poder de hacerlos entrar en razón y a la que hay que llamar *soberana*. La prueba está en que si la Ciencia hubiese demostrado algo de la Naturaleza, entonces, evidentemente, los Estados-nación, todos juntos y al unísono, ¡no habrían podido sino alinearse bajo sus leyes! (Si ustedes dudan de que esto sea así en lo que concierne a la física, la medicina o la bioquímica, piensen en el poder soberano de la Economía: ¿qué imperio ha gozado alguna vez de una autoridad tan absoluta?) Ahora que hemos perdido ese acuerdo, nos percatamos de que habíamos residido, en realidad, en algo que habría que llamar Estado de Naturaleza, cuyas leyes universales podían ser invocadas por cualquier individuo racional para poner fin a las disputas y llevar a sus adversarios al arrepentimiento.

Las personas racionales aceptan vivir bajo la égida de un Estado cuya forma exacta no es nunca precisa, sino que cumple esta función esencial: arbitrar como último recurso todas las disputas. Bajo este extraño régimen, como vimos en la primera conferencia, la "naturaleza" se convirtió en la Corte Suprema de cualquier decisión moral.[340] El hecho de hallarse en el interior de este Gran Coto explica precisamente la languidez de toda discusión concerniente a la ecología: la desconcertante idea de que, si nos volvemos hacia la "naturaleza" y sus leyes, sí o sí vamos a estar de acuerdo, *como si* fuésemos los ciudadanos de un *mismo cuerpo político*. *En este sentido, cualquier racionalista es ciudadano del Estado de Naturaleza*. ¿Quién osaría cuestionar el Espíritu de sus Leyes?

Antes del Antropoceno, no nos dábamos tan clara cuenta de la existencia de este Domo virtual, pues limitábamos la existencia de los Estados únicamente a los ensamblajes humanos. Si tenían una ecología, era por fuera de ellos mismos, en el ambiente, y no más que para situarlos en alguna parte sobre un mapa. Esta ficción se ha desvanecido con la inmersión en la geohistoria, con la proliferación de las controversias –de la que la generalización del climatoescepticismo no es más que un mero síntoma–, en una palabra, con la intrusión de Gaia. Por primera vez, se ha vuelto claramente evidente que la universalidad de las leyes, la robustez de los hechos, la solidez de los resultados, la calidad de los modelos ya no tenían el poder de servir, siquiera en sueños, para garantizar el acuerdo de

los espíritus y doblegar a los Estados-nación bajo un mismo yugo. Precisamente al no ser la “naturaleza”, ni cualquiera de sus sucedáneos, Gaia obliga a replantear la cuestión de la política y a buscar otro principio de soberanía. Si Gaia posee un efecto tan potente como influencia política es porque vuelve a plantear la pregunta: ¿en nombre de qué autoridad suprema hemos aceptado dar nuestra vida… o, más a menudo, tomar la de los otros?

Por eso en las dos conferencias previas me he permitido el extraño ejercicio de reemplazar esta falsa universalidad del Estado de Naturaleza –en cualquiera de los casos, inoperante– por la convocatoria de pueblos distintos, de colectivos, capaces de entrar en relaciones diplomáticas. Lo que perdemos por un lado –la indiscutible apelación a la Ciencia de la Naturaleza–, tal vez vayamos a ganarlo por el otro, a condición de *aceptar pasar de un régimen de paz aparente a un régimen de paz posible.* Entre los dos, es verdad, es inútil ocultarlo, hay que aceptar hablar de guerra. Jamás podremos repolitizar la ecología sin aceptar que, ante todo, debemos reconocer que existe un estado de guerra –una guerra de los mundos– y que el Antiguo Régimen Climático no era más que un armisticio, a la espera de un tratado de paz que nunca llegó, pues habría obligado a distinguir, precisamente, las verdades contrastadas de la religión, la política y la ciencia. No me es fácil ponerlo de relieve, pero en este sentido el “recrudecimiento de las hostilidades” podría presentársenos como una buena señal. Finalmente, gracias a las disputas sobre el clima y sobre cómo gobernarlo, volvemos a plantearnos la cuestión política en términos de vida o muerte: ¿qué estoy dispuesto a defender? ¿A quién estoy dispuesto a sacrificar?

Mediante una inesperada torsión del célebre concepto de Hobbes, hemos entrado en ese estado de *naturaleza* que él situaba en un pasado mítico, *antes* del contrato social, y cuyo modelo era aportado por las costumbres (mal comprendidas) de los indígenas de América:

> Mientras los hombres viven sin un poder común que los obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y

> una guerra como de todo hombre contra todo hombre (Hobbes, 1971: 124).

Hoy en día, lo extraño es que ese estado de naturaleza no está situado, como para Hobbes, en el pasado: *viene hacia nosotros*, es *nuestro presente*. Peor aún: si no somos lo bastante inventivos, también podría convertirse en nuestro *futuro*. Ahora que no existe el "poder común" del Estado de Naturaleza y de sus leyes para mantener a todas las entidades en el "respeto", es una guerra de todos contra todos, en la que de ahora en adelante los protagonistas pueden ser no sólo el lobo y el cordero, sino también el atún y el CO_2, el nivel del mar, los nódulos de las plantas o las algas, además de las numerosas facciones humanas en desacuerdo sobre más o menos todo.

> Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y los vuelva capaces de invadirse y destruirse mutuamente (1971: 125 [cap. 13]).

Contrariamente a lo que dice Hobbes, en nuestros días definitivamente no nos sorprende que en ningún caso la "naturaleza" pueda ¡pacificar al "animal político"! La "naturaleza", ahora lo sabemos, divide, y divide radicalmente. Así, nada hay de sorprendente en que nos sintamos aterrados ante la idea de haber perdido la seguridad del gran Leviatán, y de encontrarnos frente a este otro Cosmocoloso cuyas aventuras venimos siguiendo desde el comienzo de estas conferencias: el Antropoceno.[341]

Si no debemos abandonar el proyecto de investigar la seguridad y la protección, la paz y la certidumbre, bajo un nuevo Leviatán por inventar, es porque la seguridad aportada por el Estado de Naturaleza jamás ha sido obtenida en realidad. El deseo de construir la República, la verdadera *res publica*, está siempre *ante* nosotros. Gracias a la irrupción de Gaia, tomamos conciencia de que ni siquiera habíamos *comenzado* a esbozar un contrato realista, al menos un contrato que pudiera sostener esta Tierra sublunar que es la nuestra. Por eso nos sentimos tan contemporáneos de

Hobbes, enfrentados a la misma vieja cuestión de poner fin a las guerras civiles y religiosas. Él anhelaba reconstruir la sociedad civil después de que la garantía de una Religión realmente *católica* (en el sentido etimológico de "universal") había desaparecido; en cambio, ahora nosotros debemos proceder del mismo modo que la autoridad de una Naturaleza verdaderamente católica, conocida por las ciencias unificadas, que se ha derrumbado también. En el nuevo Leviatán, las violentas disputas sobre la exégesis de la literatura científica reemplazan a las disputas a cuchillada limpia sobre la exégesis de la literatura bíblica. Recuerden la respuesta que la climatóloga Virginie da a Ted, el factótum de los climatoescépticos, en la obra *Gaïa Global Circus*: "¡Vaya y dígales a sus patrones que los científicos están en pie de guerra!" (Daubigny, 2013).

•

Para avanzar en estas cuestiones tan delicadas como riesgosas, voy a recurrir al autor menos apto para tranquilizarnos, el tóxico y sin embargo indispensable Carl Schmitt (1888-1985). El jurista nazi viene a ser como un veneno que uno guarda en el laboratorio cuando necesita un principio activo lo bastante potente como para contrapesar otros venenos todavía más peligrosos: ¡todo es cuestión de dosificar! En este caso, las drogas que necesitamos contrarrestar son tan fuertes que los invito a mitridatizarse mediante pequeñas dosis de Schmitt, tomadas en el momento oportuno… En todo caso, ¿cómo prescindir de alguien que en pleno siglo XX escribió esta frase tan pertinente para la crisis que vivimos?

> En la lengua mítica, la tierra es llamada *la madre del derecho*. […] Eso es lo que entiende el poeta cuando habla de la tierra profundamente justa y la llama *justissima tellus* (Schmitt, 2001b: 47).[342]

¡"La Muy Justa Tierra"! Que quienes procuran estar cara a cara con el planeta –encarar a Gaia– y comprender cuál es el derecho que ella puede

engendrar, confiesen que hay que mirar la cuestión más de cerca. Por lo demás, de Schmitt no me interesa tanto que haya inventado el demasiado célebre *principio de excepción* (Schmitt, 1972).

Con voluntad de reaccionar ante la gradual desaparición de la política, eliminada por el *management*, la organización, la economía (lo que hoy llamaríamos "gobernanza"), Schmitt hizo como si la excepción política fuese un momento raro, reservado al Jefe, por encima de las leyes. La idea era evidentemente justa: nada tiene que ver la política con la simple aplicación de una regla fijada de antemano. Pero él truncó esta idea al poner el acento en un único segmento de la trayectoria tan particular del discurso político: el momento en que el Jefe "corta" por lo sano. Ahora bien, el modo de existencia política es excepcional *en todos sus segmentos*, puesto que traza una curva que, desde luego, jamás va derecho (Latour, 2002a). Tanto es así que el principio de excepción ya no tiene nada de excepcional desde que aceptamos seguir la manera tan particular en que la política distingue, en cada momento, lo verdadero de lo falso.

Por desdicha, en lugar de aceptar la originalidad de este modo de existencia política poniendo de relieve el contraste con los modos de la información científica, de la moral o del derecho, Schmitt exageró la importancia de uno de esos momentos –asociándolo, además, al papel del *Führer*–, que disimula su paradójica banalidad. En otras palabras, Schmitt confundió el estado de excepción con la particularidad de este modo de existencia. Para evitar verse contaminados por esta versión restringida del principio de excepción, sus lectores, fingiendo horrorizarse, se pusieron a reemplazar los sinuosos circunloquios, propios de lo político, con la aplicación de reglas de buena gobernanza.[343] Al intentar salvar la peculiaridad de lo político en el trance de ser eliminado, Schmitt dio una versión tan exótica, tan teutona, ¡que, a fin de cuentas, lo único que logró fue acelerar su desaparición!

Lo que debe interesarnos, más bien, es ese libro que lleva un título extraño, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del* jus publicum europaeum, redactado durante la guerra y publicado poco después.[344] ¿Cuál es la relación entre la ecología política y ese viejo pensador reaccionario (me dirán ustedes)?. ¡Ninguna![345] Precisamente porque Schmitt ni por un segundo piensa en aquello que luego pasará a ser la cuestión ecológica, su manera de hablar de la Tierra y de su derecho, de su

nomos como dice él, puede parecerles tan útil a aquellos que procuran deshacer*se* del *peso que el concepto de "naturaleza"* ha hecho gravitar sobre las cuestiones de la Tierra, del derecho, de la soberanía, de la guerra y de la paz, que se han vuelto nuestras con el advenimiento de Gaia. Y, ya que ni despunta en él un pensamiento acerca del Globo, *El nomos de la tierra* puede utilizarse para pensar al *sucesor* de la noción política, científica y teológica de la "naturaleza" (Heinz, 2015). Cuando Schmitt observa la Tierra, ve en ella la matriz de un derecho posible. Alguien que ignora en tal medida la naturaleza, ¡eso es exactamente lo que necesitamos!

Si Schmitt puede venir en nuestra ayuda –siempre y cuando respetemos la dosis–, es, pues, porque, como buen jurista, comprendió que cualquier distinción entre los hechos y los valores es impracticable si uno se sitúa antes de la forma moderna que trazó un deslinde entre el derecho natural y el derecho positivo, la *physis* y el *nomos*.[346] Y es además porque comprendió, también él –aunque sin la luminosa generosidad de Voegelin–, la importancia del Apocalipsis en toda filosofía de la historia, y porque, a diferencia de los Modernos, no cree haberse librado para siempre de la religión. Detrás del revoltijo de su mitología, captó perfectamente que no se puede pensar la política si uno procura evadirse del *tiempo del fin* (Meier, 2014).

Lo más sorprendente en alguien de su época es que no toma las ciencias, y en especial la cartografía, por aquello que describiría objetivamente el mundo desde el exterior, sino por aquello que, *dentro del mundo*, lo configura, lo recorre, lo calcula, lo dibuja –en una palabra, lo representa– de una manera específica. Digámoslo de otro modo: Schmitt no se deja impresionar por la figura, que tanto se impone al espíritu, del Globo. Cuando habla de lo global, siempre es porque ve en ello la mano de una hegemonía científica, económica o institucional en vías de expansión, o como dice él, la "toma de tierra" (Schmitt, 2001b: 89). Como en la pintura de Friedrich, para él el globo está inserto en el mundo. Por todos estos rasgos, Schmitt se resiste al cientificismo de su tiempo.

Como vemos, esto bastaría para volverlo sumamente útil a nuestra búsqueda, pero lo que más me interesa es la consecuencia que él deriva de eso para comprender el espacio. Acaso Schmitt sea el único pensador político que no se *dejó atrapar* por el marco espacial. En su opinión, el espacio es el resultado provisorio de un fenómeno de expansión, de

espaciamiento, de toma de tierra, que depende de otras variables políticas y técnicas. Para él, como para los más recientes historiadores de las ciencias, la *res extensa* no es *aquello en lo cual* se sitúa la política –el mapa mudo de cualquier geopolítica– sino aquello engendrado por la acción política misma y por su instrumentación técnica. En otros términos, para él también, el espacio es hijo de la historia. Con eso, Schmitt ignora adrede la distinción canónica entre geografía "física" y geografía "humana".[347] Precisamente porque es simultáneamente un jurista y un teólogo político, procura ahondar *antes* de la invención del territorio concebido como un espacio transparente que un soberano contemplaría desde la ventana de su palacio (Olwig, 2008, Elden, 2014). Y digo bien, "antes" y no "después". En efecto, a diferencia de tantos críticos del espacio, Schmitt no procura agregar el sentimiento del espacio "vivido" al espacio "objetivo" –lo que equivaldría a prolongar la bifurcación entre geografía humana y física–, sino engendrar tantos espacios, en plural, como situaciones políticas y técnicas existen. Al territorio concebido como un *espacio*, un *continente indiferenciado*, él opone los territorios concebidos como *lugares*, como *contenidos diferenciantes*.

Por consiguiente, cuando Schmitt habla de la Tierra, no está hablando del Globo sobre el cual se apoyarían luego los Estados-nación en guerra, como piezas sobre un tablero, sino de territorializaciones múltiples, algunas de las cuales conllevan, provisoriamente, relaciones particulares de *espaciamiento* que deforman el tablero. Para él, por ende, la historia, incluso la historia de las técnicas, reside en el origen de las prácticas de espaciamiento. Ese es también el punto crucial que hemos reconocido en Lovelock,[348] con la misma desconfianza por lo global en medida tal que debe componerse organismo por organismo. Comprenderán ustedes por qué me cautivó la lectura de un libro así. Por otra parte, ¿qué hay de sorprendente en acudir a un maestro reconocido de la geopolítica y del derecho internacional para reabrir las cuestiones planteadas por la Gaia-política y el Nuevo Régimen Climático? Schmitt nos permitirá elegir entre el *nomos* de una Tierra concebida como un Globo y el *nomos* de una Tierra concebida como Gaia, es decir como el anti-Globo.



Como les ha ocurrido a muchos lectores, fui aplazando todo el tiempo posible la lectura de esa obra, hasta que, al abrir *El nomos*…, di finalmente con este párrafo, el último del prefacio:

> El orden eurocéntrico del derecho de gentes que ha prevalecido hasta ahora llega hoy a su fin. Con él se desvanece el antiguo *nomos* de la tierra. Había nacido del *descubrimiento feérico*, inesperado, de un Nuevo Mundo, de un acontecimiento histórico *que no puede repetirse*. En nuestra época sólo podríamos imaginar un acontecimiento análogo, bajo formas fantásticas, suponiendo por ejemplo que, en su ruta hacia la Luna, los hombres *encontrarían un cuerpo celeste nuevo, totalmente desconocido* hasta el presente, que pudieran explotar con total libertad para *atenuar su rivalidad* sobre la tierra. Tales ficciones no resuelven la cuestión de un nuevo nomos de la tierra. Y tampoco va a resolverse gracias a nuevas invenciones científicas (Schmitt, 2001b: 46; el destacado me pertenece).

¡“Feérico”, evidentemente, no es el término que emplearíamos hoy para hablar de la carnicería vivida por aquellos que fueron así descubiertos! Recordemos esa fecha, 1610, utilizada como clavo de oro para el comienzo del Antropoceno a causa de la eliminación de los indígenas de América y de la reforestación que le siguió (Lewis y Maslin, 2015). En vez de la suerte de los indígenas, a Schmitt le interesa el vínculo entre la rivalidad de los Estados europeos y la toma de tierra vacía –es decir, previamente vaciada de esos imperios y de esas naciones–. Ahora bien, esta cuestión, bajo una forma apenas diferente, nos ocupa desde el comienzo: ¿pueden los humanos extenderse más lejos todavía, hacia nuevas tierras? La respuesta de Schmitt es negativa. Ya no encontraremos ningún “cuerpo celeste nuevo”, excepto en la ciencia ficción. ¡He ahí el Gran Coto! Ni la conquista del espacio ni las “invenciones científicas” nos ofrecerán ya la ocasión de atenuar la rivalidad entre los Estados-nación. Otra vez estamos encerrados entre las

cuatro paredes de un único espacio, el sublunar. Nuestros sueños de conquista se parecerán de ahora en adelante al avión supersónico *Concorde*, suspendido al final de la pista en el aeropuerto de Roissy, suerte de monumento involuntario a los futurismos pasados. El antiguo *nomos* de la Tierra –le devuelvo su mayúscula– dependía de descubrimientos de mundos *en extensión*, mientras que el futuro *nomos* depende del descubrimiento de una Nueva Tierra *en intensidad*.

Schmitt se equivoca, qué duda cabe, al decir que los humanos no han encontrado nuevas tierras. Las que han explotado con el mismo desenfreno, la misma violencia que el Nuevo Mundo, no se hallaban entre la Tierra y la Luna y no fue en cohete como fueron abordadas; se hallaban *bajo la superficie de la Tierra*, y si los Estados pudieron hundir allí su mano para atenuar sus rivalidades exacerbándolas al mismo tiempo, ha sido a través de pozos de mina, exploración, perforación, extracción y *fracking*. Podríamos incluso decir que el carbón, el petróleo y el gas son ni más ni menos que un "cuerpo celeste nuevo", si recordamos que se trata del sol captado por los seres vivos cuyos restos sedimentaron luego dentro de las rocas.[349] Allí tienen su *nuevo* Nuevo Mundo. Y en efecto es como una *res nullius* y sin el más mínimo escrúpulo como ese nuevo continente ha sido tomado: *Drill, Baby, drill!*[350] Hasta que se llega a la situación actual, franqueando la barrera de los 400 ppm de CO_2.

Sin embargo, Schmitt tiene razón: esta nueva toma de tierra, tan feérica como imprevista, tampoco "puede repetirse". Desde la publicación de su libro, el coto se ha cerrado sin más, aprisionándonos dentro de los efectos imprevistos de dicha extracción. Las potencias se han limitado ellas mismas, enredándose en las consecuencias de su acción de conquista. La conclusión es inapelable: ya nada puede venir a atenuar las rivalidades entre los Estados-nación prisioneros en esta Gran *Enclosure*.[351] Otra vez vamos, pues, hacia la guerra de todos contra todos, sin ningún medio para retardar los conflictos atenuando la rivalidad entre las potencias por la ocupación de nuevas tierras.

Pero lo que más me sorprendió es el final del párrafo: Schmitt termina con una invocación totalmente diferente, tanto en su orientación como en el tono:

> El pensamiento de los hombres debe volverse una vez más hacia los órdenes elementales de su existencia terrestre. Buscamos el sentido que habita la tierra [*Sinnreich der Erde*].[352] Esa es la apuesta de este libro y el imperativo supremo que preside nuestro trabajo. La tierra ha sido prometida a los pacíficos. La idea de un nomos de la tierra se les revelará solo *a ellos* (Schmitt, 2001b: 46).

Mientras dirigía nuestra atención hacia una guerra sin fin, resulta que ahora se pone a hablar de los "pacíficos" en busca de aquello que habría que traducir más bien como el "reino del sentido de la tierra". Y, cosa asombrosa para el jurista del Tercer Reich, lo hace citando ¡*El sermón de la montaña*! Es verdad que Schmitt lo distorsiona un poco.[353] ¡Pero se comprende que el belicoso Carl Schmitt no pueda, a pesar de todo, llegar hasta el extremo de confiar a los "mansos" semejante "revelación"! Es a "los pacificadores", pues, a quienes confía el descubrimiento del "nuevo *nomos* de la tierra", "apuesta" e "imperativo supremo de su trabajo".

El inusual término *nomos* –"configuración inmediata bajo la cual el orden social y político de un pueblo se vuelve espacialmente perceptible" (Schmitt, 2001b: 47)– no debe perturbarnos. Incluso si Schmitt despliega las gemas de su erudición para delinear su etimología (Laroche, 1949), en el fondo no deja de aferrarse a él por otras razones. Él busca un término que pueda otorgar suficiente dignidad a un concepto que permita situarse antes de la invención de la distinción entre naturaleza y política.[354] Y, como siempre, cuando se procura volver atrás, hay que confiarse a la mitología, ¡y si es posible en griego! En la práctica, el término *nomos* cumple técnicamente la misma función que ese otro, mucho más austero, que utilicé en estas conferencias: *redistribución* de las posibilidades de actuar. Mediante este concepto, también yo he buscado situarme antes de la distinción entre naturaleza y cultura, cualidades primeras y segundas, ciencia y política. Si *nomos* se presenta como un elemento de una historia mítica del derecho internacional, su verdadero papel conceptual es el de volver nuevamente comparables los colectivos. Dicho de otra manera, *nomos* es una versión más jurídica y más erudita del término *cosmograma*,

que he utilizado para imaginar la asamblea diplomática de los pueblos en lucha por la Tierra.

¿Hay que tomar en serio el sorprendente imperativo de "revelar" el cosmograma (o el *nomos*) de la Tierra a los "pacíficos" y sólo a ellos? ¿Cómo creerse que un pensador involucrado en tantos horrores pueda hablarnos así de paz, de revelación y de compartir la Tierra? En este punto conviene que uno mismo tome su decisión: Schmitt percibió que jamás podríamos hablar de paz si no nos decidíamos antes a ver en la situación presente un estado de guerra –y por lo tanto a aceptar tener enemigos–. Por mi parte, puedo asegurar que, al menos en esta cuestión, hay que tomar partido por él. *Hic est Rhodus, hic salta!*



Antes de abocarnos a aquello que permitirá a los territorios explicitar sus líneas de frente, intentemos comprender por qué el acceso a las negociaciones de paz exige el reconocimiento previo de un estado de guerra. Todo reposa sobre la distinción introducida por Schmitt en un libro tanto más conocido, *El concepto de lo político*, entre las *operaciones de policía* y el estado de guerra. Como sabemos, todo reposa sobre la relación amigo/enemigo. El verdadero enemigo no debería ser confundido con el adversario al que se detesta por razones morales, religiosas, comerciales o estéticas. El legítimo oponente se convertiría en simple canalla, o, para decirlo en latín, *hostis* sería tomado por *inimicus*.*

> El enemigo político no será necesariamente *malo* en el orden de la moralidad o *feo* en el orden estético, no necesariamente desempeñará el papel de un *competidor* en el nivel de la economía, e incluso, en algún caso, dará la impresión de ser *ventajoso* hacer *negocios* con él. Simplemente resulta que es el otro, el *extranjero*[355] y, para definir su naturaleza, es suficiente que, en su existencia misma y *en un sentido particularmente fuerte*, sea ese *ser otro, extranjero*, de modo que con él sean *posibles* unos

> conflictos *que no podrían ser resueltos por un conjunto de normas generales fijadas de antemano ni por la sentencia de un tercero con reputación de no estar concernido y de ser imparcial* (Schmitt, 1972: 64-65; el destacado me pertenece).

Mientras exista un "tercero" "no concernido e imparcial" capaz de aplicar una "norma fijada de antemano" para juzgar quién se equivoca y quién tiene razón, no hay enemigo, no hay estado de guerra. Y por lo tanto, según Schmitt, tampoco hay política. Mientras exista un árbitro reconocido por todos, un juez, una Providencia, un distribuidor supremo, es decir un Estado, los millares de combates inevitables entre los humanos divididos no son nada más que luchas intestinas que pueden ser resueltas apelando a la policía, puesto que incluso aquellos que disputan están de acuerdo sobre el hecho de que el Estado tiene derecho a definir así la situación. No hay guerra allí donde la gestión, el derecho positivo, la policía y la contabilidad son suficientes. Todas estas operaciones son *juzgadas legítimas a priori*, y pueden ser *calculadas* de antemano; todos los riesgos que se corren al ponerlas en funciones son de ejecución, no de principio.

La guerra comienza cuando no hay árbitro soberano, cuando no existen "normas generales" que puedan ser aplicadas para emitir un juicio. En ese momento se alcanza el "límite" y los "conflictos con el extranjero" se vuelven posibles.

> Los conceptos de amigo, enemigo y combate derivan su significación objetiva de su relación permanente con *este hecho real, la posibilidad de provocar la muerte física de un hombre*. La guerra nace de la hostilidad, y esta es la *negación* existencial de otro ser. La guerra no es otra cosa que la *actualización última* de la hostilidad. Esto *no* implica que sea cosa corriente, cosa normal, ni que veamos en ella, por lo demás, una solución ideal o deseable; sin embargo, ella está necesariamente presente en la forma de una *posibilidad de lo real* en la medida en que la noción de enemigo conserva su sentido (1972: 71; el destacado me pertenece).

Evidentemente, Schmitt no piensa sino en las guerras entre humanos tales como pudieron haber sido detonadas, desencadenadas, exacerbadas por la ausencia de un tercero superior o, al contrario, detenidas, sofrenadas, pacificadas por la presencia de un árbitro. Como historiador del derecho interestatal, identifica a este árbitro en el antiguo poder de la *Iglesia* o en el derecho europeo moderno de los Estados-nación: ese *jus publicum europeanum*, objeto de todos sus elogios. Según el tercer árbitro esté presente o ausente, la política aparece o desaparece. A pesar de que este argumento es muy conocido, hasta el presente no ha permitido desacelerar la disolución de la política en la gestión, la *ética* y la gobernanza.

¿Qué pasa cuando reconocemos también la ausencia de un tercero externo y desinteresado para arbitrar en conflictos entre humanos y *otros seres*, a saber, los no humanos, que, "en un sentido particularmente fuerte" –sobre esto no cabe duda–, pueden volverse "extranjeros"? Si uno lleva adelante sus conflictos ecológicos como si se desarrollaran bajo la *égida* de un árbitro imparcial, ¿no es evidente que también ellos se reducirán a simples operaciones de policía, sin cuestionar en absoluto la distinción amigo/enemigo? Sólo nos las veremos *con* gente racional que busca llevar *a la* razón a unas gentes irracionales o *conocer con certeza* unos objetos desanimados. A falta de toda "negación existencial de otro ser", podremos constatar combates entre adversarios, pero no guerras entre extranjeros. Allí reside el origen de la despolitización de las cuestiones ecológicas: los naturalistas no tienen enemigo, puesto que, en sentido estricto, se trata de un *caso cerrado* –tanto en sentido legal como científico–. Como dice el adagio: "*Nadie* debe cuestionar la cosa juzgada".

Si el concepto clave es *la presencia o la ausencia de un tercero no concernido e imparcial*, comprendemos que, en caso de querer repolitizar la *ecología*, no hay que vacilar en extender el argumento de Schmitt a todos los conflictos, incluidos aquellos que ponen en juego a los agentes antaño naturales. Aunque en la primera lectura, "*ese ser otro*, extranjero" designa entidades antropomórficas, ochenta años más tarde, el número de los que han descendido a la arena aumentó dramáticamente. Lo que Schmitt apenas podía entrever, nosotros, contemporáneos del Antropoceno, estamos forzados a reconocerlo: cada vez que nos encontramos ante situaciones donde se juega la "negación existencial de otro ser" –y, por ende, actualmente en todas partes–, la enemistad resulta ampliada en grado

inmenso. Eso no significa que sí o sí vayamos a combatir –la guerra no es "cosa corriente, cosa normal", ni siquiera "una solución ideal o deseable"–, sino que el Domo de la Naturaleza, bajo el cual tenían lugar todos los antiguos conflictos, ha desaparecido. Esta desaparición obliga a cada uno de nosotros a tomar en serio la "actualización última de la hostilidad", incluso cuando se trata de seres "extranjeros", a quienes, en sentido estricto, les negamos la existencia, y que, *por su parte* –tal es la novedad–, pueden negárnosla.

Llegados a este punto, no habría que engañarse sobre el papel de Gaia en este retorno a la situación de guerra. Gaia no ocupa en absoluto la posición de árbitro que tuvo la Naturaleza durante el período moderno. Ese es el punto de inflexión entre la "naturaleza" unificada, indiferente, imparcial, global, cuyas leyes son determinadas de antemano por el principio de causalidad; y Gaia, que no es ya unificada, cuyos bucles de retroacción deben ser descubiertos uno por uno, y de la que ya no podemos decir que sea *indiferente a nuestras acciones*, desde el momento en que nos vemos obligados a definir el Antropoceno como la reacción multiforme de la Tierra a nuestras empresas. Gaia ya no es "no concernida" por lo que hacemos. Lejos de ser "desinteresada" en lo que respecta a nuestras acciones, de ahora en más ella *se interesa* en nuestros intereses. Gaia es, sí, un tercero en todos nuestros conflictos –especialmente a partir del Antropoceno–, pero en ningún momento desempeña el papel de tercero *superior* a las situaciones, ni es capaz de *llamarlas al orden*. El todo, una vez más, ahora y siempre, es inferior a las partes.[356]

Se comprende que el Espíritu de las Leyes en ambos regímenes sea tan diferente: en el Antiguo Régimen Climático, todo conflicto está ya juzgado por la simple aplicación de las leyes de la "naturaleza"; en el Nuevo Régimen Climático, ya no hay árbitro soberano, hay que batirse punto por punto, para descubrir –y no para aplicar– las reacciones de unas posibilidades de actuar sobre las otras. En el primer régimen, los objetos están desanimados, sólo los sujetos tienen un alma; en el segundo, la animación es compartida entre todas las entidades, aunque ya no haya ni objeto (desanimado) ni sujeto (sobreanimado). En el primer régimen, hay tan sólo operaciones de policía; en el segundo, nos encontramos en un estado de guerra hecho y derecho. En el primer régimen, la Paz está dada de antemano; en el segundo, hay que inventarla mediante la instauración de

una diplomacia específica. El primero es naturalista; el segundo, digamos, composicionista.[357]

Por eso hay que desconfiar del concepto de Globo, y también por eso es tan esencial no confundir a Gaia con la Esfera, el Sistema de la Tierra tomado como un Todo.[358] El Globo ofrece una figuración en cierto modo geométrica del árbitro soberano que reina por encima de todos los conflictos… y que, por consiguiente, enseguida los despolitiza. Gaia, en cambio, puede ser definida como la multiplicación de los sitios en los cuales hay entidades radicalmente extranjeras que practican la "negación existencial" de las unas por las otras. El conjunto complejo de las ciencias de la naturaleza que constituye la climatología ya no será nunca capaz de desempeñar el papel de árbitro final e indiscutible. No por causa de la controversia artificialmente mantenida sobre el origen antrópico del cambio climático, sino en razón de la cantidad de bucles que las ciencias deben instaurar, unos después de otros, para volvernos sensibles a la sensibilidad de Gaia. La "naturaleza", al menos la Tierra sublunar, ha sido colocada en una situación que obliga a cada quien a tomar decisiones en lo que concierne a los "extremos" de la vida y de la muerte frente a extranjeros que pretenden negar su condición existencial. Gaia y las ciencias del sistema de la Tierra están plenamente comprometidas en una geohistoria tan "llena de sonido y de furia" como la historia de los tiempos pasados, ¡y ella también, "contada por un idiota"!

Por eso, cuando en épocas anteriores invocábamos la Naturaleza, claramente nos situábamos, sin siquiera pensarlo, bajo la protección de un Estado de Naturaleza, un Estado con E mayúscula, un Leviatán monstruoso, del que una mitad estaba hecha de política, y la otra de Ciencia. Si este Estado monstruoso lograba subsistir, mal que bien, con la mitad de su cuerpo en la naturaleza y la otra en la política, era porque había que poner fin, como vimos con Toulmin,[359] a las guerras de religión, mediante un culto de la certeza indiscutible. El armisticio propuesto por Hobbes nunca alcanzó, por un tratado en debida forma, una situación de paz duradera entre las exigencias contradictorias de las diferentes modalidades de contrarreligión. De allí la construcción de esa Constitución renga que simulaba dar la paz a las naciones mientras emprendía una guerra contra la "naturaleza" tanto más ilimitada por nunca haber parecido una guerra. Como sabemos, gran parte de la obra de Schmitt tiene por tema esta

cuestión de una guerra que se vuelve ilimitada, a falta de un claro reconocimiento de la cualidad del enemigo. Según Schmitt, esta negación de un estado de guerra y la disimulación de la relación amigo/enemigo bajo la apariencia de simples operaciones de policía es lo que conlleva la transformación de las guerras limitadas en *guerras de exterminio*.[360] Cualquier lector de los conflictos ecológicos actuales no puede sino estar de acuerdo en este punto: los conflictos jamás habrían llegado tan lejos en el exterminio radical si hubiesen sido considerados como guerras en las que *la otra parte*, a su vez, podía poner en peligro la existencia de aquellos que la atacan. La posibilidad de un exterminio, lo que hay que llamar guerra de aniquilamiento, provenía de la ilusión de que sólo estábamos llevando adelante, bajo el nombre de civilización, ¡una simple operación de pacificación! Como escribe Schmitt,

> un mundo en el que la eventualidad de esta lucha habría sido enteramente descartada o prohibida, un planeta definitivamente pacificado, sería un mundo sin discriminación del amigo y el enemigo, y por consiguiente un mundo sin política (Schmitt, 1972: 73).

Como resulta evidente, Schmitt no apuntaba a la ecología tal como se ha desarrollado hasta el día de hoy, sino que –sabiendo muy bien lo que hacía– focalizó en el ideal de aquellos que anhelaban un “planeta definitivamente pacificado”. ¿No es el ideal de los naturalistas, la utopía de los ecologistas profundos, superficiales o semiprofundos; el horizonte de aquellos que esperan convertirse en los *managers* y los ingenieros o los reingenieros del planeta; de aquellos que anhelan salir bien parados con el “desarrollo sustentable”, el ideal de los ecomodernistas,[361] de aquellos que pretenden ser los buenos administradores, los mayordomos serios, los jardineros sagaces o los atentos intendentes de la Tierra? En una palabra, ¿no es en efecto el sueño de aquellos que tanto querrían, cuando lidian con “simples cuestiones materiales”, prescindir por completo de la política?

La opción que nos propone Schmitt es tremendamente clara: o aceptamos distinguir al enemigo del amigo y nos comprometemos en la política, definiendo estrictamente las fronteras de guerras bien reales –“guerras sobre

aquello de lo que está hecho el mundo”–; o bien con cuidado evitamos llevar adelante cualquier guerra y tener enemigos, pero entonces *renunciamos* a la política, lo que significa que nos abandonamos a la protección de un Estado de Naturaleza que engloba todo y que *ya* ha unificado el mundo en un solo conjunto, en un Globo que sería capaz de resolver todos los conflictos desde su punto de vista desinteresado, neutro, elevado. Asombrosa amalgama de los poderes religioso, científico y político: “*Sub specie aeternitatis, sub specie Dei, sive Spherae, sive Naturae*”.

De buen grado admito que la segunda solución sería preferible, ya que al menos permitiría retardar los conflictos: “Seamos todos hermanos sobre el mismo planeta azul, alineándonos bajo la misma autoridad político-científica para escapar a conflictos más graves”. Como yo no soy particularmente belicoso, eso me cuadraría a la perfección. Pero sólo con la condición de que *semejante Estado pueda existir*. Si no lo hay, aquello que habría podido pasar por un útil último recurso se vuelve sencillamente criminal, puesto que aceptaríamos poner nuestra seguridad, y la de todas las otras entidades con las cuales compartimos la Tierra, *bajo la protección de un cuerpo político incapaz de defendernos*. Cuando se trata de garantizar la propia seguridad, los pacifistas son gente peligrosa.

La peligrosa virtud de pensadores reaccionarios como Schmitt consiste en forzarnos a tomar una decisión más radical que la de tantos ecologistas, siempre animados por la esperanza de salir del paso sin politizar jamás las cuestiones de “naturaleza”. Es una decisión difícil, lo admito: o bien la “naturaleza” pone fin a lo político, o bien la política obliga a abandonar la “naturaleza” –y por lo tanto a aceptar, finalmente, encarar a Gaia–. Recuerden esa frase del Evangelio que ya he citado, frase que Schmitt habría comprendido demasiado bien: “No penséis que he venido para traer la paz a la tierra: No he venido para traer la paz, sino la espada” (Mateo: 10, 34). Habrá que elegir entre los pacificadores y los “pacíficos”, a los cuales – y a nadie más– ha sido prometido el “*nomos* de la Tierra”.

•

Aceptar pasar por un estado de guerra para luego, merced a transacciones diplomáticas, buscar soluciones de paz, requiere importantes transformaciones en la manera en que los colectivos se presentan los unos a los otros. Es necesario que acepten precisar la época en la que se sitúan, el nombre que dan a su pueblo y, sobre todo, que logren trazar el espacio que es suyo para que los otros comprendan cuál es el territorio que están dispuestos a defender. Los límites espaciales –esta es la innovación de Schmitt que más nos importa– son trazados por la localización de los extranjeros reconocidos como otros "en un sentido particularmente fuerte" (*hostis*), "tal que en última instancia sean posibles conflictos con él". Poner de relieve estos límites es el único medio de repolitizar la ecología y de poner fin, por consiguiente, a las simples operaciones de conquista, de ocupación de tierra o de pacificación.

Comencemos por la época. Para plantar cara a la amenaza, debemos ante todo comprender por qué sentimos que ella *viene hacia nosotros*, y por qué es difícil *encararla* frontalmente.[362] Como ya he mencionado en la introducción, inicié el extraño proyecto de abocarme a Gaia por medio de una representación mental: la silueta de una bailarina que, en un comienzo, escapa sobre sus talones. Da la sensación de estar frente a algo tan horroroso que se ha vuelto indiferente a la destrucción de la cual ella se aleja, retrocediendo a ciegas, un poco como el "ángel de la historia" que volvió célebre Walter Benjamin (2000: tesis IX). Este "ángel de la geohistoria", como lo bauticé, lanza hacia atrás unas miradas cada vez más inquietas, luego disminuye su velocidad como si se internara entre matorrales espinosos, hasta que termina por darse vuelta, y de pronto capta el horror de las cosas que debe afrentar, y se detiene por completo, con los ojos muy abiertos, incrédulo, antes de esbozar un movimiento de retirada, aterrorizado por lo que viene hacia él.

Pese a lo que muchos suelen decir al respecto, los Modernos no son criaturas que miren *hacia delante*, sino casi exclusivamente *hacia atrás* y, cosa curiosa, *hacia el aire*. Por eso la irrupción de Gaia los sorprende tanto. Como no tienen ojos detrás de la nuca, *niegan* totalmente que viene hacia ellos, como si estuviesen demasiado ocupados huyendo de los horrores del tiempo antiguo. Parecería que su visión del futuro los ha vuelto ciegos a la dirección que emprenden; o más bien, como si lo que entienden por "futuro" estuviera enteramente constituido por el rechazo de su pasado, sin

ningún contenido realista sobre las “cosas por venir”. Los hijos de las Luces tienen la costumbre de rechazar con terror el pasado amenazante del que tuvieron el coraje de escapar, o, a la inversa, de dotarlo de locuaces sobre el aspecto de las *cosas por venir*.

Como ya aprendimos con Voegelin, el futuro de los Modernos no está delante de ellos, confiado a una visión realista, vacilante, del tiempo que pasa, sino que está hecho de esa trascendencia inaccesible que sin embargo procuran situar en el tiempo para *reemplazar* su curso. Para ellos, el futuro es el porvenir, pero ya desprovisto del medio del *devenir*, dado que jamás lo miran de frente, y nunca lo toman en su propia forma, humilde y ordinaria. De ahí esa falta flagrante de realismo, esa susceptibilidad a lo que en inglés se llama “*hype*”, esa continua insistencia en una visión futurista del futuro. Debido a ese fenómeno que Voegelin llama inmanentización,[363] los Modernos nunca son *de su tiempo*, sino siempre del otro lado del Apocalipsis, suspendidos entre esperanza y desesperación, tan insensatas la una como la otra. Y además, como han olvidado por completo las fuentes de la contrarreligión de la cual son herederos sin saberlo, son incapaces de curarse de esta ilusión regresando a los textos que otra vez los habrían vuelto sensibles a las exigencias de la contrarreligión. En una palabra, *el tiempo de los Modernos es extrañamente intemporal*.[364]

Tan sólo ven el porvenir en forma de novelas de anticipación. Nada sorprendente en ello: jamás han prestado suficiente atención a la *dirección* en la cual se adentraban, obsesionados por la idea de *escapar* de sus ligaduras con la vieja Tierra. Dispuestos a desligarse, parecen realmente ingenuos cuando se plantea la cuestión de la religación a una nueva residencia, de la delimitación de un nuevo *nomos*. Se parecen a unos astronautas que se dispusieran a salir al espacio sin traje espacial. Los Modernos son extraordinariamente hábiles para liberarse de las cadenas de su pasado arcaico, provinciano, encerrado, local, territorial, pero, cuando se trata de designar las nuevas localidades, los nuevos territorios, las nuevas provincias, las nuevas redes estrechas hacia las cuales emigran, se contentan con la utopía, con la distopía, con la publicidad y los grandes ensanchamientos de pecho, como si en verdad tuviesen pulmones aptos para respirar el aire sutil y tóxico de la mundialización (Sloterdijk, 2005).

Pero entonces, ¿hacia qué horizonte volvernos cuando encaramos a Gaia? Debemos elegir entre dos concepciones opuestas del progreso, visto que

Gaia es simultáneamente lo que estaba aquí, que fue olvidado y abandonado por el camino –Gea, la antigua diosa–, y lo que viene a nosotros, nuestro porvenir, aunque sin ser nuestro futuro. La ironía de la geohistoria es la de estar acorralada por dos diosas, una del pasado más antiguo, la otra del porvenir más próximo, y que llevan el mismo nombre. Por eso, no bien comenzamos a preocuparnos por el clima, por la pertenencia al suelo, por el territorio, no sabemos si el mandato consiste en dirigirnos hacia atrás o hacia delante, si hay que mirar hacia lo alto, hacia abajo, detrás o delante de nosotros… ¡No hay de qué sorprenderse si estamos divididos y la ecología nos vuelve locos!

Si el futuro y el porvenir nos arrastran en direcciones diferentes, lo mismo ocurre con la palabra *suelo*. Según hablemos del suelo como gleba y terruño, o del suelo como Tierra, la orientación de la flecha del tiempo cambia inmediatamente. Oscilamos de la actitud reaccionaria a la actitud progresista. Insistir en la gleba y el terruño es ser reaccionario a la manera antigua: invocando "la tierra que no miente", *Blut und Boden*. Y lo cierto es que los reaccionarios de todas las tendencias, incluido Schmitt, han insistido siempre en lo que hay de criminal en dejar la antigua tierra, en abandonar el viejo suelo, en olvidar los límites del viejo *nomos*, en ser emancipado y cosmopolita. Contra esas convocatorias a permanecer "atrás", los revolucionarios siempre han llamado a la emancipación. Y sin embargo, no imaginaban que pudo haber otra significación en la ligazón al viejo suelo, en el sentido esta vez de "aquella vieja buena Tierra". Tan pronto como nos dicen esto, las cosas se invierten, y la tierra, que antes era aquello que debíamos dejar para gozar de la modernización, se convierte en la nueva Tierra que viene a nosotros. Contrariamente a lo que dicen los nostálgicos, ¡el *retorno de la Tierra* no se parece en nada a un *retorno a la tierra*!

Esto puede sorprender, pero en la época del Antropoceno, el Gran Relato de la Emancipación nos ha vuelto ineptos para encontrar la senda de la Tierra a la que pertenecemos. ¡Como si las mismas nociones de "pertenencia" y de "territorio" desprendieran un perfume de reacción! Podríamos pensar, sin embargo, que después de varios siglos de crítica de la religión, no tendríamos ninguna dificultad para reconocer que somos "de esta Tierra". ¡Qué extraño es que después de oídos tantos llamados en favor del materialismo, nos veamos completamente inermes para abordar las

condiciones materiales de nuestra existencia atmosférica! Después de tantos sarcasmos contra aquellos que predicaban a las masas que hay que escapar al "trasmundo" para huir de las rudas condiciones de este mundo de aquí abajo, henos aquí, no obstante, atónitos de que pueda haber *límites* a nuestros objetivos, incapaces de definir una conducta mundana, terrestre, encarnada. Aunque la "muerte de Dios" habría debido conducirnos a una condición humana, demasiado humana, nos vemos vacilantes, balbuceando en la oscuridad, en el "valle de lágrimas", ¡preguntándonos con sorpresa cómo es posible que nos resulte tan difícil sentir el suelo bajo nuestros pies! Mientras que durante varios siglos nos habíamos regodeado en la certeza de ser sólidos realistas rodeados de *matters of fact*, nos asombramos de ser *de aquí*. Nos vemos obligados a reclamar a los materialistas: "Por favor, devuélvannos nuestra materialidad"… ¡Es como si debajo del valle de lágrimas, hubiese otro valle de lágrimas!

Lo que viene, Gaia, debe *aparecer* como una amenaza, porque es el único medio para volvernos *sensibles* a la mortalidad, a la finitud, a la "negación existencial", a la simple dificultad de ser de esta Tierra. Es el único medio para hacernos conscientes, trágicamente conscientes, del Nuevo Régimen Climático. Sólo la tragedia puede permitirnos estar a la altura de este acontecimiento. Como hemos visto en la conferencia precedente, los fuegos de artificio del Apocalipsis no están aquí para prepararnos para una elevación extática hacia el Cielo, sino al contrario para *evitarnos* ser expulsados por la Tierra que reacciona a nuestros esfuerzos de dominación. Hemos comprendido mal el mandato: no había que traer el Cielo sobre la Tierra, sino antes ocuparnos, gracias al Cielo, de la Tierra. Es el único medio para obligarnos a cambiar la orientación de nuestra atención después de tantos años pasados desatendiendo lo que pasaba a nuestras espaldas. Si el "ángel de la geohistoria" se pone a mirar hacia adelante con horror e incredulidad es porque se ha vuelto consciente de que hay una amenaza, ¡y de que ha llevado adelante una guerra que nunca cesará si la niega! En términos brutales: no podemos seguir creyendo en el antiguo futuro (si queremos tener un porvenir). Eso es lo que entiendo por "afrontar a Gaia", quedar cara a cara con el planeta.

•

No entenderemos nada de las cuestiones ecológicas si no aceptamos que estamos divididos en lo que a ella atañe. Para resistirnos al deseo de vaciar la ecología de su política, debemos suspender esas visiones unánimes, universales y globales. Sin reconocer primero que los humanos están divididos en otros tantos bandos en guerra, ninguna paz será posible; ninguna República será construida jamás. Les suplico que no saquen la conclusión de que desdeño el ideal de la universalidad: reconozco, comparto, amo ese ideal: pero busco un medio *realista* de alcanzarlo. Y, para lograr esto, debemos hacer como si tuviésemos la certeza de que *no ha sido ya* realizado. Nuestra situación es pues al mismo tiempo la misma y la opuesta de Hobbes: la misma porque hay que buscar la paz; la opuesta porque no podemos ir del estado de naturaleza al Estado, sino del Estado de Naturaleza al reconocimiento de un estado de guerra. Mientras Hobbes tenía necesidad del estado de naturaleza para engendrar el concepto de contrato social, nosotros necesitamos admitir un nuevo estado de guerra antes de buscar las nuevas formas de la soberanía. Por eso era tan importante, en las conferencias precedentes, luchar contra la maldición del Globo e introducir pueblos múltiples y dispersos, distribuyendo sus posibilidades de actuar en función de cosmogramas específicos y convocados por deidades diferentes. Convengamos por un instante en plantear la cuestión en los siguientes términos: en lugar de afirmar que no tenemos enemigo porque vivimos bajo la protección de una Naturaleza (pretendidamente despolitizada), *designemos a nuestros enemigos y delimitemos* el *territorio que estamos dispuestos a defender*.

Lo que equivale, me temo, a dudar de la solidez del contrato social. En efecto, lo que vuelve todavía más urgente la designación del enemigo es que no tiene ningún sentido hablar de la "especie humana" como de un partido en conflicto con otro; por ejemplo, con la "naturaleza".[365] La línea del frente no divide sólo cada una de nuestras almas, sino que divide igualmente todos los colectivos en lo que atañe a todos los problemas cosmopolíticos a los cuales nos vemos confrontados. El *ánthropos* del Antropoceno no es otra cosa que la peligrosa ficción de un agente universalizado capaz de actuar como una humanidad única.[366] Para que

tal humanidad sea viable, tendría que haber un Estado mundial que ya esté detrás de ella. El Humano (con H mayúscula) como agente de la historia ha sido desmovilizado y se ha desbandado (Chakrabarty, 2012).[367] Como vimos en la cuarta conferencia, la ventaja del Antropoceno es que pone fin no sólo al antropocentrismo, sino a cualquier unificación prematura de la especie humana, permitiendo al mismo tiempo imaginar una comprensión nueva de la noción de especie (pero no inmediatamente, sobre todo no inmediatamente).

Ya sea que tomemos la controversia mundial sobre los OGM, el cálculo de las existencias de peces, el desarrollo de los aerogeneradores, la modificación de las líneas de costa, la fabricación de vestimenta, de alimento, de medicamentos, de automóviles, la reconfiguración de las ciudades, la transformación de las técnicas agrícolas, la protección de la vida silvestre, el cambio del ciclo del carbono, el papel del vapor de agua o la influencia de las manchas solares, la reptación de los icebergs… en todos los casos nos encontramos ante problemáticas que congregan a aquellos que se oponen en lo que a dichas problemáticas concierne (Marres, 2012). Ahora que hay un estado de guerra comprobado, a cada una de las partes en guerra le es posible ser explícita sobre sus *objetivos de guerra*.

Fuera de las razones tácticas, ya no es necesario ocultarse detrás de un llamado cualquiera a la objetividad del conocimiento, a los valores indiscutibles del desarrollo humano, al Bien Público o al bienestar de la común humanidad.[368] Díganos antes bien *quién* es usted, *quiénes* son sus amigos y sus enemigos, *a quién* está usted dispuesto a sacrificar por su felicidad, *qué* extranjeros pueden ponerlo en una situación tal que su existencia sea negada… y además, si es tan amable, díganos de una vez claramente *por qué deidad* se siente usted convocado y protegido. Si este argumento les resulta demasiado cruel, recuerden que las crisis ecológicas no nos han privado de un tercero desinteresado capaz de arbitrar en todos nuestros conflictos, sino que por el contrario nos han revelado *que ese tercero no había existido jamás* y que la solución del siglo XVII nunca había sido otra cosa que un armisticio provisorio. Ese es el estado de excepción abierto por el Nuevo Régimen Climático. Él nos obliga nuevamente a la política.

Tiemblo ante la idea de sostener una tesis tan fácil de malinterpretar, pero es necesario que extraiga las consecuencias de estas siete conferencias: si

queremos tener una ecología política, antes debemos admitir la *división* de una especie humana prematuramente unificada. Debemos hacer lugar para colectivos en conflicto los unos con los otros, y no sólo para culturas conocidas por una ciencia como la antropología física o cultural. Además de la idea de una Naturaleza concebida como indiferente a nuestra miseria –Gaia es excesivamente cosquillosa–[369] también debemos cuestionar la *noción de humanos prematuramente unificados*. Es por eso que tal vez sea preferible decir que el "pueblo de Gaia" se reúne, se congrega, se conduce de una manera que no es muy conciliable, por ejemplo, con aquellos que se llaman "pueblo de la Naturaleza", "pueblo de la Creación", o con aquellos que se enorgullecen de ser simplemente "Humanos". Recuerden el extraño *Games of Thrones* que intenté hacerles jugar en la quinta conferencia. Estos diversos pueblos podrían reunirse en el futuro, pero recién después de haber sido capaces de comprender aquello en lo que difieren (White, 2009). Demasiadas preocupaciones "nos" dividen; y ese "nos", para comenzar, posee fronteras que sería bueno procurar redibujar.

En el Antropoceno, los Humanos están ahora en guerra no con la Naturaleza, sino con… en realidad, *¿con quién*? Me he visto realmente en figurillas para encontrarles un nombre. Se necesitaría un título que divida a aquellos a quienes se ha llamado los Humanos, permitiendo precisar sus autoridades supremas, sus épocas, sus suelos, en una palabra su cosmograma, en lugar de fundirlos a todos en una masa informe.[370] La ciencia ficción suele utilizar el término "Terrícolas", pero tendría un dejo demasiado acusado a *Viaje a las estrellas* y, de todos modos, designaría al conjunto de la especie humana considerada desde otro planeta, en ocasión de un "encuentro del tercer tipo" con unos hombrecitos verdes. ¿Hablar de "Gaianos"? Sería demasiado bizarro. ¿Designarlos "De Tierra Adentro" [*Cul-terreux*]? Sería peyorativo. Prefiero los *Terrestres* (en inglés, *Earthbound*).

Sé que es peligroso enunciar el problema tan brutalmente, pero estoy obligado a decir que en la época del Antropoceno los Humanos y los Terrestres deberían aceptar entrar en guerra. Para decir las cosas en el estilo de una ficción geohistórica, los *Humanos* que viven en la época del *Holoceno* están en conflicto con los *Terrestres* del *Antropoceno*.

•

Los terrestres deben poder dibujar los territorios de los que dependen para poder existir. Es el último punto que querría abordar para terminar, antes de explorar en la próxima conferencia la geopolítica del Nuevo Régimen Climático. Hobbes –el Hobbes un tanto simplificado que adopto como un cómodo punto de referencia para avanzar en estos asuntos– había logrado obtener algo de paz confiando la plena soberanía al Estado; a las Ciencias de la Naturaleza, una forma indiscutible de certeza; a la exégesis bíblica, una interpretación estrictamente moral y personal; y por último, asegurándose de que los objetos del mundo natural sean totalmente desanimados y de que los agentes humanos se atengan sólo al cálculo de sus intereses, fuera de cualquier otro valor.[371] El cosmograma de este gran Leviatán, si acaso ha permitido retardar el estado de guerra ecológica declarada, tuvo el inmenso defecto de privar a la política de todo anclaje territorial. El Leviatán podía desplazarse indiferentemente por todas partes, puesto que los límites que diseñaban su vallado no provenían sino del Estado y de su designación del amigo y del enemigo. De ahí la división entre geografía física (la grilla del tablero de ajedrez) y geografía humana (las sociedades que figuraban peones).

¿Qué había *por encima* de los Estados? ¿Las reglas del cálculo económico, el fantasma de la Iglesia antes de la Reforma (Schmitt, 2001a), las leyes de la naturaleza humana, la guerra de todos contra todos entre los Estados soberanos? Nada que pueda garantizar una paz duradera. El drama de esta solución provisoria es que los límites estrechos de la soberanía permitían siempre –y este es el punto crucial– la *ilimitación de las tomas de tierra*. La paz civil entre Estados se obtuvo al precio de una guerra invisible y total contra los territorios. De ahí esa extraña abstracción de una *geo*política en el fondo sin Tierra, sin otro "geo" que la forma en dos dimensiones de mapas tomados por el territorio. Lo que la ecología política ha permitido comprender es hasta qué punto esta Realpolitik era, en el fondo, irrealista.

Schmitt no previó, cuando hizo de la Tierra el agente principal que definía las formas concretas de política, que el rol atribuido a esa Tierra podía cambiar tan rápidamente. Supo ver que los Estados-nación no eran

simplemente localizables en un espacio indiferenciado y que ellos mismos se emplazaban definiendo tantos espaciamientos como decisiones concernientes al amigo y el enemigo existían. Eso era evidente en lo referente a las fronteras geopolíticas: allí por donde pasa la frontera, pasa también la diferencia entre los aliados y los extranjeros. Comprendió muy bien que cada nueva técnica había abierto otras ocasiones de emplazarse y espaciarse: las carabelas de los primeros exploradores, así como los aviones de guerra o los submarinos, definen cada vez nuevas tomas de tierra.[372] (No cuesta imaginar con qué atención habría seguido Schmitt la teoría política de los drones, como hace con talento Chamayou, 2013.) Y sin embargo, si consiguió espacializar la política, evidentemente no logró historicizar la posibilidad de actuar de la Tierra. Mientras todo el sentido de su libro consiste en situarla en el comienzo de la reflexión, esta Tierra, a fin de cuentas, permanece estable en toda su extensión.

> La tierra se llama, en la lengua mítica, la *madre del derecho*. La *tierra* está pues triplemente *ligada al derecho*. Lo lleva en ella, como retribución del trabajo; lo manifiesta en su superficie, como límite establecido; lo porta sobre sí, como signo público del orden. *El derecho es terrícola y se relaciona con la tierra*. Eso es lo que entiende el poeta cuando habla de la tierra *profundamente justa* y la llama *justissima tellus* (Schmitt, 2001b: 47).

Con frases como estas, Schmitt reinventa muy bien el camino perdido desde hace largo tiempo entre derecho positivo y naturaleza, camino que la solución modernista había cortado para siempre, dado que la "naturaleza" había sido confiada a objetos desanimados que no podían engendrar ningún derecho ni ninguna política. Mientras la Tierra era confundida con la "naturaleza", ya nadie podía decir que era la "más justa". Y sin embargo, uno percibe enseguida que algo no funciona y que una posibilidad de pensamiento finalmente se ha cerrado. Como dice la traducción francesa, *terrien* ["terrestre" pero también "aldeano"] no es necesariamente "terrenal". Un espíritu terrenal no necesariamente tiene del mundo una versión que esté a la escala de la Tierra. En otras palabras, Schmitt proyecta en su teoría del derecho los prejuicios de un viejo que mira a través de su

ventana un antiguo paisaje agrícola europeo. En su visión del suelo no hay ni antropología ni ecología. Este reparto terrenal, térreo, tradicional de los roles entre el hombre y el suelo, se ve claramente en una de las numerosas definiciones que da del *nomos*:

> *Nomos* viene de *nemein*, una palabra que significa tanto "compartir" como "hacer pastar". El nomos es por ende *la configuración inmediata bajo la cual el orden social y político de un pueblo deviene espacialmente perceptible*, la primera medición y división de las pasturas, es decir la toma de tierras y *el orden concreto que ella comporta y engendra al mismo tiempo*. […] El nomos es la medida que divide y fija los terrenos y las tierras según un orden preciso, *así como la configuración que resulta de ello para el orden político, social y religioso. Medida, orden y configuración* forman aquí una unidad espacial concreta (2001b: 74; el destacado me pertenece).

Y añade:

> La toma de tierras, la fundación de una villa o de una colonia vuelven visible el nomos con el que un clan o el séquito de un jefe o un pueblo *se vuelven sedentarios, es decir se fijan históricamente* en un lugar y hacen *de un pedazo de tierra el campo de fuerza de un orden*.

He ahí el límite, el de Schmitt, no el de las parcelas cultivadas: aunque el orden concreto se extraiga de la tierra en lugar de ser un mero impuesto al suelo, no deja de ser el hombre, sin embargo, el que mide la tierra y la toma. El actor sigue siendo la humanidad.[373] El hombre que funda es el que mide, el que fija, el que "hace de un pedazo de tierra el campo de fuerza de un orden". ¡Ni por un instante Schmitt imagina –¿y cómo podría, en la época en que escribe?– que la Tierra pueda ocupar otra posición que la *de aquello que es tomado*!

La paradoja de Schmitt es que hace de la Tierra la "madre del derecho" en una lengua mítica, pero sin lograr concederle otra posibilidad que la de servir para volver "espacialmente perceptible" el "orden social y político", dándole una "configuración inmediata". Lo que Schmitt no puede imaginar es que la expresión "toma de tierra" [*Landhname*] pase a significar *la toma por la Tierra*. En ese momento, todo daría un vuelco. Mientras que los Humanos son definidos como aquellos que toman la Tierra, los Terrestres *son tomados por ella*. En los dos casos, la Tierra sigue siendo la Madre de sus derechos, pero *no es la misma madre*, *no es el mismo derecho* y, por lo tanto, *no son los mismos humanos*: ya no son extraídos de la misma gleba, hechos del mismo humus, sacados del mismo compost, en una palabra, no tienen la misma composición. Que la madre del derecho, en el fondo maternal y benevolente, en todo caso simpática, pueda devenir la madrastra, la hechicera, o incluso la marimacho del derecho, eso sí que no estaba previsto en esa desconcertante idea de poner a la antigua Gea, en pleno siglo XX, al comienzo de la historia mítica del orden concreto.

Tendremos que asignar especial consideración a esta inversión radical en la dirección de la toma. Contrariamente a los Terrestres, los Humanos no son dignos de confianza porque uno nunca sabe adónde se dirigen, ni cuál es el principio que delimita las fronteras de su pueblo. Por lo tanto, es imposible trazar un mapa preciso de sus conflictos geopolíticos. O bien dicen que no pertenecen a ningún lugar en especial, definidos sólo por el hecho de que, gracias a su cualidad espiritual y moral, han sido capaces de liberarse de las severas "necesidades de la Naturaleza"; o bien afirman que pertenecen totalmente a la Naturaleza y a su reino de necesidad material, pero lo que entienden por materialidad tiene tan poca relación con los agentes que previamente han desanimado que el "reino de la necesidad" [*physis*] parece tan fuera-de-la-Tierra como el reino de la libertad, *nomos*. En los dos casos, parecen incapaces de pertenecer a cosmo alguno, de trazar *cosmograma* alguno. En razón de esta falta de localización, parecen permanecer indiferentes a las consecuencias de sus acciones, aplazando para más tarde el pago de sus deudas, indiferentes a los bucles de retroacción que podrían volverlos sensibles a lo que hacen y responsables de lo que han hecho. Los Modernos se jactan de ser racionales y críticos cuando son decididamente irreflexivos. Notamos la paradoja: lo que ellos

llaman “estar orientados hacia el porvenir” equivale a decir: “¡Después de mí, el diluvio!”.

Los Terrestres, por contraste, pueden decirse sensibles y responsables, no porque posean cualidades superiores, sino porque pertenecen a un *territorio* y porque la *delimitación* de este pueblo se vuelve explícita por el estado de excepción en el que aceptan estar situados por aquellos a quienes osan llamar sus enemigos. Desde luego, ese territorio no se parece a los mapas geográficos de nuestros salones de clase. No está hecho de Estados-nación encerrados entre sus fronteras –los únicos actores que Schmitt tomaba en cuenta–, sino que está hecho de redes que se entremezclan, se oponen, se intrincan, se contradicen, y que ninguna armonía, ningún sistema, ninguna “tercera parte”, ninguna Providencia suprema puede unificar de antemano. Los conflictos ecológicos no se refieren al *Lebensraum* nacionalista del pasado, sino que se refieren, pese a todo, al “espacio” y a la “vida”. El territorio de un agente es la serie de otros agentes con los cuales debe contemporizar y que le son necesarios para sobrevivir a lo largo del tiempo.

Desde luego, semejante división entre el interior y el exterior es tan frágil como variable, ya que la serie de agentes de la que cada uno de nosotros depende y a la que pertenecemos no puede ser resumida sin instalar instrumentos capaces de trazar los bucles que hacen retroactuar hasta la más mínima de nuestras acciones sobre sus causas. Al menor debilitamiento de la sensibilidad de los instrumentos, a la menor reducción del ancho de banda de los detectores, el agente se vuelve de pronto menos sensible, menos reactivo, menos responsable, se vuelve incapaz de definir aquello a lo que pertenece, literalmente empieza a *perder su territorio*. Como veremos en la conferencia siguiente, eso es lo que torna a los mapas geopolíticos tan difíciles de estabilizar.

Si los Humanos y los Terrestres están en guerra, eso también podría sucederles a “sus” científicos en conflicto. El científico naturalista –de esos que dicen con orgullo que son “de la Naturaleza”– es una figura desdichada, obligada a la vez a desaparecer sin cuerpo detrás de su Saber, o a tener un alma, una voz y un lugar, pero a riesgo de perder su autoridad.[374] Por contraste, los científicos terrestres son criaturas encarnadas. Forman un pueblo. Tienen enemigos. Pertenecen al territorio dibujado por sus instrumentos. Su saber se extiende tan lejos como su capacidad para financiar, para controlar, para mantener los detectores que vuelven visibles

las consecuencias de sus acciones. No tienen escrúpulos de confesar el drama existencial en el que están comprometidos. Se atreven a decir cuánto miedo tienen y, desde su punto de vista, tal espanto más bien *aumenta* y *no disminuye* la calidad de su ciencia. Aparecen claramente como una nueva forma de *potencia no nacional que en calidad de tal toma parte explícitamente en los conflictos geopolíticos*. Si su territorio no conoce frontera nacional, no es porque tengan acceso a lo universal, sino porque no cesan de llevar a nuevos agentes a formar parte en la subsistencia de los otros agentes. Su autoridad es plenamente política, puesto que representan a agentes que no tienen otra voz y que intervienen en la vida de muchos otros agentes. No vacilan en dibujar la forma del mundo, el *nomos*, el cosmos en el que prefieren vivir.

Ya no intentan ser el tercero que asiste desde arriba a todas las discusiones. Son un partido, a veces ganan, a veces pierden. Son de este mundo. Para ellos, no es una vergüenza tener aliados. No tienen miedo de comprometerse en lo que Schmitt, en su ríspido lenguaje, denomina *Raumordungskriege*, *guerras por el orden espacial*. Liberados de la terrible obligación de ser los sacerdotes de una divinidad en la que no creen, casi podrían decir con orgullo de sí mismos: “Somos de Gaia”. No porque se confíen a la sabiduría final de una superentidad, sino porque, finalmente, han abandonado el sueño de vivir a la sombra de cualquier superentidad. Si Gaia pesa sobre ellos, es porque han comprendido que es con ella, más bien que con la Naturaleza, con quien de ahora en adelante deberán compartir toda forma de soberanía. Son profanos, no porque presuman de haber profanado los valores de los otros al igual que las racionalidades a la antigua, sino en el sentido mucho más banal de que aceptan ser ordinarios y de este mundo. Lo que probablemente para la mayoría de la gente, científicos incluidos, aparece como una catástrofe –que ahora los investigadores estén comprometidos en la geopolítica–, yo lo tomo como la única minúscula fuente de esperanza que viene a iluminarnos en la situación actual. Por fin sabemos con qué tenemos que vérnoslas y con quién tendremos que afrontarlo.

•

¡Si tan sólo estuviera equivocado! Cómo me gustaría poder concluir esta conferencia diciéndoles que ahora pueden despertarse de un mal sueño, que esa expresión de "la guerra y la paz" aplicada a la Naturaleza no era más que una simple manera de hablar. Qué agradable sería volver al Antiguo Régimen Climático. Volver a darle la espalda a esta tragicomedia dejando de afrontar a Gaia, quedar cara a cara con el planeta. Nos recostaríamos confortablemente, con la cabeza sobre la blanda almohada del climatoescepticismo…

No sé si ustedes recuerdan que, hasta hace todavía poco tiempo, cuando mirábamos el cielo, en la mañana, podíamos contemplar en él el espectáculo de un paisaje indiferente a nuestras preocupaciones o, sencillamente, el tiempo variable, que seguía su carrera, sin que eso nos concerniera en lo más mínimo. La naturaleza era exterior. ¡Qué sosiego! Pero hoy en día, en lugar de encantarnos con las nubes, esas nubes, en una medida cada día menos ínfima, transportan a la vez nuestra acción. Llueva o haga buen tiempo, de ahora en adelante, ¡ya no podemos decirnos que no es por culpa nuestra! En lugar de disfrutar del espectáculo de los rastros dejados por los jets en el cielo azul, nos estremecemos al pensar que esos aviones modifican el cielo que atraviesan, que lo arrastran en su estela tal como arrastramos la atmósfera tras nosotros cada vez que calefaccionamos nuestro departamento, cada vez que comemos carne, cada vez que nos aprestamos a viajar al otro lado del mundo. No, sin duda, a menos que contemplemos los cuerpos celestes en el mundo supralunar, ya no hay nada de exterior sobre lo que se pueda meditar apaciblemente.

¡Aquí abajo, en el mundo sublunar, el sentimiento de lo sublime también se nos escapa! Para tenerlo era necesario que sintiéramos nuestra pequeñez ante las grandezas de la naturaleza, así como la grandeza de nuestra alma ante la brutalidad de esa misma naturaleza. ¿Pero cómo sentir aún lo sublime, en el Antropoceno, si de ahora en adelante somos una fuerza geológica tan poderosa como las cadenas de montañas, los volcanes, la erosión; si, en materia de brutalidad, somos nosotros, los Modernos, quienes nos hemos atiborrado el alma hasta llegar nuevamente a rivalizar con la naturaleza, nosotros, que de ahora en adelante compartimos el mismo devenir-roca? Nunca más podremos apaciguar sencillamente nuestra *hybris* ante el espectáculo de grandiosos paisajes. En el Gran Coto entre cuyas paredes estamos ahora encerrados, hay un ojo fijo en nosotros, pero no es el

de Dios que mira fijamente a Caín acurrucado en la tumba; es el ojo de Gaia que nos contempla de frente, a plena luz. Desde ahora es imposible permanecer indiferente. Desde ahora, *todo nos concierne*.

Expulsado del meandro del Elba, el ojo del espectador virtual se veía forzado a vacilar sobre el mejor ángulo que permitiera captar el cuadro de Caspar David Friedrich, lo que obligaba al visitante a dirigir su atención al interior de sí. Cuando regresamos a ese cuadro, dos siglos después, nos damos cuenta de que hemos sido expulsados de la Naturaleza, en efecto, pero ya no es porque ella sea exterior, indiferente, inhumana, eterna, sino porque nosotros nos hemos enredado tanto con ella que se volvió interior, humana, demasiado humana, provisoria tal vez, en todo caso sensible a todo lo que hacemos, como tercero en todas nuestras acciones. Un tercero que exige su parte. ¿Con qué reglas de distribución darle lo que le es debido a ella, a quien el poeta saludó con la invocación de *justissima tellus*?

---

[336] Philipp Veith (1768-1837), copia de *Das grosse Ostra-Gehege an der Elbe*, 1832, Museo de Dresde.

[337] Véase en la quinta conferencia, p. 174, la lista de los rasgos que me sirvieron para imaginar esa convocatoria de pueblos.

[338] Remito aquí a la segunda conferencia, en especial p. 85 y ss. de este libro.

[339] En la conferencia anterior, p. 222, seguimos la proposición de Voegelin, que nos dio ocasión de observar esta trascendencia malograda.

[340] En cuanto a la imposibilidad de distinguir descripción y prescripción, véanse en especial p. 63 y ss. de este libro.

[341] Remito a la quinta conferencia de este libro.

[342] La expresión latina pertenece a Goethe a las *Geórgicas* de Virgilio.

[343] Sobre este error de categoría entre la organización y la política, véanse Latour (2012b) y las entradas correspondientes del sitio.

[344] Sobre la escritura de Schmitt (2001b), véase la presentación de la versión francesa realizada por Peter Haggenmacher.

[345] Tuve ocasión de participar en un seminario organizado en mayo de 2015 en Sciences Po, acerca del uso del *nomos* de la tierra en ecología política, con Pierre-Yves Condé, Noah Feldmann, Dorothea Heinz, Bruno Karsenti, Joseph Koerner, Michael Northcott, Claudio Minca, Kenneth Olwig y Rory Rowan, a quienes agradezco sus estimulantes observaciones.

[346] “A pesar de esta alteración de los modos de pensar y de expresarse que sobrevino a partir de la época clásica, se continuaba percibiendo el alcance original del término *nomos*, que no se reducía en absoluto a una simple reglamentación donde ser y deber eran inseparables y donde se podía hacer abstracción de la estructura espacial de un orden concreto” (Schmitt, 2001b: 73).

[347] En el mismo año, 2015, dos libros establecen por igual el vínculo entre concepción del espacio y política ecológica, utilizando *El nomos de la tierra*: Minca y Rowan (2015), Luissetti

y Kaiser (eds., 2015), que sucedieron a Legg (ed., 2011). Desgraciadamente, parece que el deslinde física/sociedad permanece intacto.
[348] Al final de la tercera conferencia, p. 123 y ss. de este libro.
[349] Mitchell (2013) asocia la infinitización de la economía a esa "tierra nueva" del petróleo que parece accesible en cantidad ilimitada; lo que corresponde por otra parte al comienzo de la "gran aceleración".
[350] "¡Perforen, muchachos, perforen!", grito que en los Estados Unidos acompaña los mítines republicanos y expresa el entusiasmo cuasi cósmico por un acceso indefinido al petróleo y la radical oposición a cualquier restricción.
[351] En la imprevista forma del tema de los "límites planetarios" propuesto por Steffen y otros (2015a). Sobre esta rivalidad, véase Heinz (2015).
[352] La versión inglesa dice: "*We seek to understand the normative order of the earth*". "*Sinnreich der Erde*: es el imperio/reino/reinado del sentido de la tierra".
[353] Dice el Evangelio según san Mateo: "Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mateo 5, 9), mientras que aquellos que "poseerán la tierra", o mejor, "que recibirán la tierra como don compartido", son los "mansos" (Mateo, 5,4). La traducción ecuménica [al francés] en cierto modo elude la idea de posesión y dice: "*Heureux les doux car ils auront la terre en partage*".
[354] El jurista canadiense Richard Janda (comunicación personal, 22 de marzo de 2013) supo ver este vínculo: "*This is to say that Schmitt was hiding the fact that what he would ultimately call nomos, associated with the appropriation of land, was not so much an original root relationship to the earth but rather the earlier relationship to the earth that had, for him, the greatest energy and majesty to it*" [Lo cual equivale a decir que Schmitt ocultaba que aquello que a fin de cuentas llamaría "nomos", asociado con la apropiación de la tierra, en gran medida no era una relación original radical, sino antes bien la relación más temprana con la tierra que, según ese autor, tenía la mayor energía y majestad para ello].

[355]* El autor parece retomar aquí la explicación dada por Ernout y Meillet en su diccionario etimológico del latín. Así, el "extranjero" (o la "víctima propiciatoria") pasa a ser "enemigo" (y más adelante, retomando el doblete dialectal del cual surgió, también "huésped" y "anfitrión"). [N. de E.]

20 No olvidemos que la noción de extranjero se extendió considerablemente en la época del Antropoceno con la inserción de los no humanos.

[356] Jamás será suficiente el hincapié que hagamos en la tensión entre el globalismo y el pensamiento de Gaia. Véase la cuarta conferencia.
[357] En el sentido de mi pequeña tentativa: Latour (2010c).
[358] En especial, remito a la p. 161 de este libro.
[359] Véase la conferencia anterior, p. 211 y ss. de este libro.
[360] De allí su crítica al Tratado de Versalles que había considerado a Alemania no sólo como la parte perdedora, sino además como aquella que era criminal; y la manera en que Schmitt retomó la historia de la guerra. Véase la hermosa introducción de Céline Jouin a Schmitt (2007).
[361] Véase el sitio del Breakthrough Institute fundado después de la aparición de Nordhaus y Shellenberger (2007). Con todo, hay que reconocer a los dos directores una gran apertura de espíritu, puesto que yo formo parte de su comité, ¡sin compartir casi ninguna de sus posiciones!
[362] Siguen inquietándome el ya mencionado film de la bailarina Stephany Ganachaud, disponible en <vimeo.com/60064456>, y más específicamente su movimiento.
[363] Véase el argumento de p. 225 y ss. de este libro.

[364] Tal es el sentido de la iniciativa de Péguy, inspirado discípulo de Bergson, en especial en *Clio*: devolverles a los modernos una temporalidad.
[365] Así, Lovelock (2007) no tiene un buen título: no hay dos partidos.
[366] Tal es el sentido de la crítica hecha a esta noción por Bonneuil y Jouvancourt (2014), así como por Isabelle Stengers en la misma recopilación.
[367] Me tranquilizó oír a Anna Tsing responder con voz serena a un objetor que le preguntaba cuál era el nuevo actor que iba a reemplazar al proletariado revolucionario: "¡Tal vez ya hemos tenido demasiados de esos actores históricos…!" (Útrecht, 18 de abril de 2015).
[368] Que cada uno logre combatir bajo sus propios colores, es la única esperanza democrática de Lippmann (2008), y la única que él juzga realista.
[369] Es la propiedad que le atribuye Isabelle Stengers.
[370] Antes de indignarse por una pérdida de humanismo, conviene recordar hasta qué punto las propiedades de lo humano que querríamos salvar eran estrechas, ya que, por temor a hundirse en el "naturalismo", no integraban mundo, cuerpo ni materialidad.
[371] Sobre la figura de Hobbes esbozada por Voegelin, léase el comentario decisivo de Karsenti (2012a).
[372] Imposible hablar de estos temas sin la mitología, como hace Schmitt (1985).
[373] Esta ambigüedad es explorada por Heinz (2015).
[374] Véase la quinta conferencia, p. 182 y ss. de este libro.

Octava conferencia

¿Cómo gobernar territorios (naturales) en lucha?

> En el Teatro de las negociaciones, Les Amandiers, mayo de 2015 • Aprender a reunirse sin árbitro superior • Extensión de la Conferencia de los Partidos de los No Humanos • Multiplicación de las partes implicadas • Dibujar las zonas críticas • Recuperar el sentido del Estado • *Laudato Si'* • Hacer, por fin, frente a Gaia • "¡Tierra, tierra!"

Tenía miedo de que no llegaran. Cuando empezaron a subir a las tablas, delegación tras delegación ("Bosque" después de "Francia", "India" antes de "Pueblos Originarios", la delegación "Atmósfera" antes que la de "Australia", "Océanos" después de "Maldivas"), y cada una se presentó orgullosamente, en pie de igualdad con las demás en cuanto a soberanía, comencé a creer. Cuando al cabo de tres días y una noche pasada en blanco, las delegaciones regresaron a escena para presentar al público el resultado de sus trabajos, agotadas pero siempre dueñas de su juego, comprendí que todos esos jóvenes, venidos de una treintena de países, habían superado mis expectativas. En el teatro de Les Amendiers, aquel fin de semana de mayo de 2015, realmente creo que por momentos vi aparecer, surgiendo del humo con el cual el director escénico, Philippe Quesne, gusta de envolver sus espectáculos, algo como el "*nuevo* nomos *de la Tierra*", ese *nomos* prometido por Schmitt a los "artesanos de paz". Algo que, llevado por mi entusiasmo, yo calificaría de *constituyente*. Para iniciar esta última conferencia, me gustaría presentarles algunos elementos de ese derecho constitucional de la Tierra explorado por esas delegaciones de estudiantes. [375]

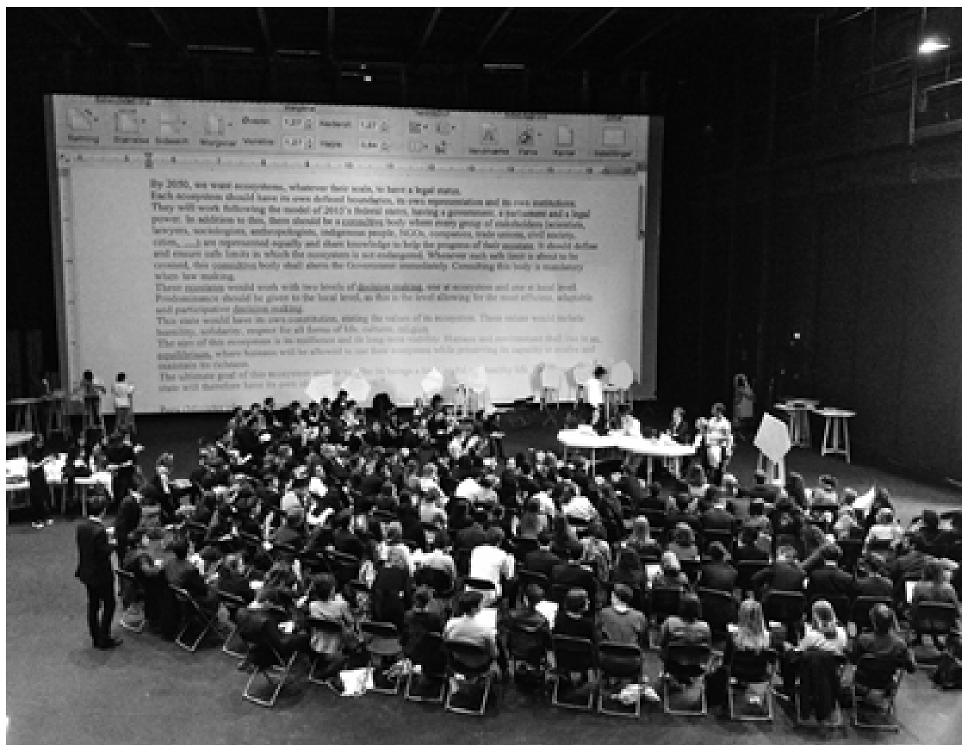


Figura 8.1. Foto B. L.

¿Cómo pueden ustedes conceder algún crédito, me dirán, a lo que unos jovencitos representan en el escenario de un teatro? Yo le concedo el mismo crédito que al trabajo igualmente frágil, igualmente provisorio, igualmente torpe del pensamiento. El guion del montaje de Frédérique Aït-Toauti para movilizar sobre las tablas la simulación de una mesa de negociación sobre el clima no es ni más ni menos esclarecedor que las lecturas de filosofía política o que la escritura, tan vacilante, de estas conferencias. Cuando se trata de situarse a la altura del acontecimiento Gaia, hay que apelar a todos los recursos disponibles. Si soy el último en sorprenderme de que doscientos estudiantes puedan resolver un problema geopolítico insoluble, es porque el paso de una bailarina me advirtió primero que debía ponerme a trabajar. Por otra parte, aprendí más de los actores de *Gaïa Global Circus*, que improvisaban escenas en las luminosas celdas de la Cartuja de Villeneuve-lès-Avignon, que de muchísimas obras de literatura sedicente "ecológica".[376] ¿Qué otra cosa he hecho, en estas páginas, sino comentar, mediante otras improvisaciones, su "escritura de escenario" que

comentaban las mías? Los personajes conceptuales se desplazan como quieren, atravesando todos los muros.

De todos modos, el concepto de un nuevo *nomos* de la Tierra no puede verse sino como una ficción. ¿Recuerdan el trabajo de invención que en épocas pasadas fue necesario para hacer emerger ese improbable ser al que se llama *pueblo* o, más tarde, la *cuestión social*? ¿Cómo imaginar que se pueda descubrir de repente, tan sólo por pensar insistentemente, cómo podrían ser unas negociaciones de paz entre territorios en lucha? Si, como dice la máxima, "la política es el arte de lo posible", no deja de ser necesario que haya artes para multiplicar esos posibles.[377]

Por lo demás, existe un vínculo fascinante entre el principio de la simulación política y el de la modelización científica (Dahan y Armatte, 2005). Los conocimientos sobre la mutación ecológica reposan sobre las campañas de medición a largo plazo, pero también sobre modelos, único medio de abordar fenómenos cuya complejidad sobrepasa toda capacidad de análisis. Los bucles que comienzan a añadirse, uno tras otro, a nuestra existencia, haciéndonos sentir cada vez más las retroacciones recíprocas entre las posibilidades de actuar del mundo terrestre, exigen que hagamos de ellos un modelo –una ficción– mucho antes de poder verificarlos de verdad. La ficción anticipa lo que esperamos comprobar muy pronto. A cada generación de modelos, podemos añadir nuevas variables, causando una creciente complicación en una imagen del mundo que poco a poco se vuelve más realista… ¡y cada vez más difícil de calcular! Asimismo, a cada simulación política pueden añadirse nuevas delegaciones, nuevos representantes, complicando más y más una imagen de la cosa pública que gradualmente se vuelve más realista… ¡y cuyas derivaciones son cada vez más difíciles de controlar! *Complicar* los modelos del mundo e *implicar* en estos a aquellos a quienes conciernen para luego *componer*: me parece que esa es una definición común a las ciencias, a las artes y a la política.

Y exactamente eso sucedió en dicho Teatro de las negociaciones, en mayo de 2015, y que otorga una dimensión constituyente a este episodio en apariencia pedagógico. En efecto, sostengo que ese modelo reducido –cuarenta y una delegaciones, doscientos ocho delegados– es *más realista* que el mundo real a escala 1:1, y en especial más que esa famosa *Conferencia de las Partes*, o COP en inglés, cuya vigesimoprimera edición –en París, en diciembre de 2005– se intentaba prefigurar. Al observar a los

delegados decidir –en la sala "transformable" que prefirieron al salón de honor, para ellos demasiado formal– que sesionarían del modo en que tenían intención de hacerlo y durante tanto tiempo como fuese necesario, me perdonarán ustedes no haber podido evitar pensar en la sala del Jeu de Paume y en aquel momento, tan crucial, en que el 20 de junio de 1789 los Estados Generales decidieron ya no sesionar *por órdenes*, nobleza, clero y Tercer Estado, ¡sino reunirse en Asamblea Constituyente!

•

Antes de transformarse en algo completamente distinto, los Estados Generales se reunieron, como sabemos, para resolver una simple cuestión de impuestos. Del mismo modo, salvando las diferencias, la simulación tomó como punto de partida la cuestión climática, pero se asignó propósitos muy diferentes. Si el modelo es más realista, en primer lugar se debe a que sus creadores habían decidido no concentrarse en la imposible meta de reducir las emisiones de CO_2 para intentar permanecer por debajo del fatídico límite de los 2 ºC de calentamiento. En efecto, el excelente libro de Stefan Aykut y Amy Dahan[378] los había convencido de que el Régimen Climático no puede conducir sino a un callejón sin salida: ¿cómo pretender resolver la consecuencia lejana –la acción del CO_2 sobre la maquinaria del clima– sin atacar sus causas inmediatas: las múltiples decisiones sobre los modos de vida de las naciones participantes? Eso equivaldría a un intento por limitar el uso de las armas de fuego después de haber alentado su libre distribución. Para que la negociación fuese realista, había que concentrarse (contrariamente a la verdadera COP) en las diversas maneras de ocupar territorios, no en la mera asignación de cuotas de CO_2. Era cuestión de precaverse contra un fracaso posible de la COP 21, prefigurando las reformas de procedimiento que llevar adelante.

Sobre todo, había que considerar como irrealizable la idea de confiar exclusivamente a los Estados-nación la tarea de resolver los problemas creados por sus maneras, muy utópicas, o en todo caso muy poco terrestres, de ocupar sus suelos. Las fronteras de los Estados, como ya hemos visto en

las dos conferencias previas, resuelven un problema que data de cuatro siglos, con el propósito de, por una parte, imponer la paz entre religiones que se volvieron locas y, por otra, asegurar la toma ilimitada de tierras poseídas hasta entonces por otros grupos. Cuatro siglos más tarde, tras la expansión imperial, la colonización, la descolonización, la mundialización, ya nada de realista hay en una asamblea de ciento noventa y cinco Estados. Incluso si lograran entenderse, todos los problemas que los asedian no dejarían de escapárseles, en cuanto están enredados unos con los otros de la manera más inextricable, en un grado tal que en conjunto dichos problemas se han vuelto, como se dice, *transversales*.

Ah, me dirán ustedes, pero, desde luego, ¡es que hay que tratar todos esos problemas de "manera global"! Y sin embargo, esa era la utopía a la cual había que evitar ceder. Pese a la palabra "partes", los miembros de la COP no son las *partes* de un Todo superior que permita unificarlos atribuyendo un papel a cada uno, así como una función y unos límites, sino *partes*, en el sentido diplomático, en una negociación que no puede empezar porque precisamente *no hay árbitro superior*: ni la fuerza ni el derecho ni la naturaleza. Contra el diluvio de buenos sentimientos que demasiado a menudo acompaña a la cuestión ecológica, había que aceptar no reunirse bajo un principio superior común. Reencontramos aquí la figura del Globo de la cual, conferencia tras conferencia, hemos aprendido en qué medida era no sólo imposible sino moralmente, religiosamente, científica y políticamente deletérea. Ese era el punto de partida de los estudiantes de mayo para poner en escena su simulación. Tal es el riesgo que aceptaron tomar: ni Dios ni Naturaleza y, por lo tanto, ¡ningún Patrón!

Hagamos la lista de los principios superiores comunes que ellos aceptaron *no* invocar. En primer lugar, comprendieron que no hay que contar con el espejismo de un gobierno mundial que pudiera, mediante un milagro de coordinación y de buen gobierno, atribuir a cada uno su parte de CO_2 o de compensación financiera, so pena de sanciones. Si gozamos del derecho de soñar con él, es porque la ausencia de ese gobierno planetario es demasiado evidente. Tenemos que preguntarnos sobre la ONU lo mismo que se preguntaba Stalin sobre el Vaticano: "La ONU, ¿cuántas divisiones?". Los escasos procedimientos de la COP no están aquí ni para prefigurar ese

gobierno mundial ni para reemplazarlo, sino simplemente para atenuar el estado de guerra.

Pero, en segundo lugar, tampoco hay Naturaleza global capaz –si tan sólo todo el mundo se volviese hacia ella…– de acallar todos los desacuerdos. Aún no hemos visto un solo caso en el que la apelación a las Leyes de la Naturaleza haya permitido el alineamiento *automático* de los intereses. Como vi escrito en las pintadas de los muros del teatro de Les Amandiers: "¡El planeta azul no unifica!". En tercer lugar, la Ciencia de la naturaleza tampoco tiene la capacidad de poner a todo el mundo de acuerdo. Incluso sin la pseudocontroversia escenificada por los climatoescépticos, si hay una cosa de la cual siempre es sano escapar es de un gobierno de sabios. La unanimidad no es su fuerte, felizmente.[379]

Lo interesante de la experiencia es que los estudiantes también comprendieron, aunque les resulte más difícil admitirlo, que las Leyes del Mercado, conocidas por la Ciencia Económica, no pueden servir de Domo Sustituto, de Globo, de Absoluto, de Dios-Mamón capaz de imponer decretos indiscutibles a todo aquel que consume, produce, compra y vende. Incluso cuando, por una paradoja que nunca ha dejado de sorprenderme, la sensatez tiende a atribuir más certeza indiscutible a las leyes de la economía capitalista que a las de la naturaleza –fusionadas las dos, por otra parte, en el tema común de la naturalización–,[380] parece difícil olvidar que de diez economistas apenas pueden obtenerse quince consejos contradictorios sobre la política por implementar. En cuanto ensamble de técnicas útiles, la economía no ofrece en mayor medida que las otras ciencias la Gran Unificación de las Leyes del Planeta. En nuestro afán de economizar la ecología, añadimos una multiplicidad vertiginosa a otra multiplicidad.

Si existiera un gobierno mundial, una Naturaleza unificada, una Ciencia universal o una economía que funcionara de acuerdo con leyes inquebrantables, los delegados se habrían reunido, como vimos en la conferencia precedente, bajo la égida de lo que habría que llamar un (cuasi) Estado de Naturaleza. Poco importa que ese Estado se presente como secular o profano: habría sido apolítico en el sentido de que se habría mantenido la ficción de un árbitro soberano al cual los delegados habrían podido apelar para poner fin a los desacuerdos. Los delegados habrían ocupado una función, cumplido un papel, seguido un guion. No habrían hecho sino imitar simples operaciones de policía. Sus delegaciones habrían

sido partes, en el sentido tanto jurídico como organizacional del término, visto que les habría bastado con obedecer reglas. Los jóvenes delegados se habrían divertido mucho, tal vez, pero del mismo modo en que tan bien saben hacerlo durante una partida del juego de estrategia *Risk*, o entregándose apasionadamente a una competición de *Dungeons & Dragons*. No habría hecho falta invención política alguna. No habría habido cosa alguna constituyente.

Lo que torna realista la simulación de mayo en Les Amandiers es que las delegaciones se reunieron *sin que hubiera* escapatoria, sin que existiese otra parte, sin apelación, sin exterior soberano, sin referencia a un Domo, una Carpa, un Dosel capaz de arbitrarlos. Por otro lado, cuando el primer día las delegaciones se presentaron unas a las otras, raras eran las alusiones a la Naturaleza, a la Humanidad, al Planeta, al Globo. Ninguna habló de otra cosa que de ella misma. Cada cual se sabía sola. Cada una sabía que las otras estaban solas. Nada las unificaba de antemano. Su superior común era tan sólo el marco propuesto por el secretariado que las había reunido y que ellas habían aceptado de manera provisoria. Nada más que un *middle ground*, un claro entre dos suspensiones de armas (White, 2009). La minúscula ficción de hallarse sobre el escenario, en un teatro, por cuatro días, rodeados por un mínimo mobiliario concebido de apuro,[381] definía sin más los límites totalmente artificiales… y reconocidos como tales. ¡Era realista precisamente porque *nada de natural* se manifestaba en el ejercicio! Nada estaba escrito de antemano; por eso, el ejercicio *podía fracasar*. Por lo demás, todo el tiempo estuvo al filo de resultar fallido.

•

Pero aun era necesario que los creadores fuesen capaces de otorgar verosimilitud a este interior sin exterior. Si subrayo algunas de las innovaciones decisivas que fueron introducidas es porque estoy convencido de que servirán en el futuro, cuando haya que convocar a verdaderas negociaciones de paz.[382]

Primera innovación, la más radical pero la que pareció ser obvia: ya no se puede dejar que los Estados-nación sean los únicos en ocupar la escena.

Para evitar esa utopía hay que colocar junto a ellos delegaciones *no estatales*. Ya no porque representen intereses *superiores* a los de la Humanidad, sino porque son otras potencias, poseídas por otros intereses,[383] que ejercen sobre los primeros una presión continua y que forman, por consiguiente, otros territorios, otros *topoi*. El punto decisivo es que las delegaciones cuyo nombre recuerda a antiguos elementos llamados de la "naturaleza" –"Suelo", "Océano", "Atmósfera", "Especie en vías de desaparición"– no están allí para naturalizar la discusión recordándoles a los humanos las necesidades de su "ambiente", sino a fin de repolitizar la negociación, impidiendo que se formen demasiado rápido coaliciones sobre las espaldas de los otros.

Por eso era importante que estas delegaciones no convencionales se presentasen con la misma pompa, y según el mismo protocolo, que las de los Estados, antiguos o nuevos: cada delegación está formada de la misma manera, se expresa en la misma lengua (en este caso, en inglés) y todas están representadas por los mismos jóvenes de traje y corbata… Ninguna extravagancia habría sido admitida. La delegación "Océano" no pretende hablar mediante tempestades y tsunamis, así como "Atmósfera" no se toma por Bóreas, ni "Suelo" por un terrón que hierve de gusanos.[384] No están representados aquí sino potentes intereses, capaces de señalar a las otras partes intervinientes como sus enemigos. Por ejemplo, las acciones de un país que acidifican los océanos en grado tal que los transforman en desiertos son la prueba de que pesa sobre este cuasi dominio, lo que conlleva inmediatamente la réplica de la delegación "Océano". "Lo que ustedes, delegación 'Estados Unidos' o 'Australia', le hacen sufrir a nuestro dominio, nosotros lo consideramos como inaceptable para nuestra soberanía. Oponiéndonos a ustedes, definimos el límite de nuestro territorio y *redefinimos la forma del de ustedes*."

Es una ficción, desde luego, pero la ficción reside únicamente en el punto de otorgar, por intermedio de una prosopopeya, una misma soberanía a todos los intereses. Comprenderán ustedes la sorpresa de un soberano que vigila imperturbable su dominio y que de repente oye la *réplica* virulenta de los territorios que se ponen a gritar: "¡Esto ya no es tuyo!". La toma de tierra se invierte de inmediato, y, con ella, la definición misma de lo que quiere decir, para un poder cualquiera, poseer una tierra. Hasta aquí, estos intereses, estas imbricaciones, tenían una sola presencia en el debate, que es

la de datos que trazaban el cuadro donde operaban las delegaciones estatales. Los datos estaban allí, desde luego, pero mudos y desanimados. En todo caso, desdramatizados. Formaban un cuadro, no eran agentes. Eran cifras, no una voz, no un drama, no un rol en una intriga en curso. Dicho de otro modo, todavía estábamos en el Holoceno: el suelo no reaccionaba a las acciones humanas. Todo cambia cuando uno atribuye a las posibilidades de actuar una figuración *compatible* con las de otras posibilidades de actuar. Entonces, la *redistribución* puede comenzar.

Si aceptan ustedes definir el territorio, no como un segmento de mapas en dos dimensiones, sino como aquello de lo que uno depende para subsistir, aquello que uno es capaz de explicitar o de visualizar, aquello que uno está dispuesto a defender, entonces toda dramatización, incluso ficticia, de los actores que lo componen modificará la composición del guion (Lussault, 2013, Latour, 2009a). Poco importa la figuración de la que se parta: lo que cuenta es la reactividad de las partes intervinientes. Si les sorprende que se haga hablar a "Bosque", entonces deben ustedes sorprenderse también de que un presidente hable como representante de "Francia". Persona moral por persona moral, cada uno tiene mucho que decir y no se expresa sino por una vertiginosa serie de intermediaciones. Si bien hicieron falta muchas décadas para aceptar que la definición de la democracia como voluntad del pueblo soberano corresponde, aunque vagamente, a una realidad, hubo que comenzar por una ficción. "¿Qué? ¿El pueblo soberano? ¿Pero dónde tiene usted la cabeza?" "¿Qué? ¿Una delegación del Bosque? ¡Ni se le ocurra!" A los estudiantes sí se les ocurrió, y no parece que eso les haya planteado el menor problema.

Me dio mucha alegría que la negociación no haya tropezado en ningún momento con dicha objeción. Con mucha educación y sin el menor signo de vergüenza o fastidio, la infatigable presidente, Jennifer Ching, se dirigía a "Suelos" o a "Amazonia" tan bien como a "Canadá" o a "Europa". La ficción parecía verosímil porque se suponía que cada delegación era capaz de hablar, lo que evidentemente resultaba más fácil en un teatro habituado a oír resonar entre su tramoya la voz de los coros, de las divinidades, de los monstruos o de las hadas. Pero también porque todos los dispositivos discursivos tienen la misma extranjería, ya se trate de representar a los humanos (que no hablan) o a los no humanos (a los cuales se hace hablar). En cuanto a los Terrestres, la pregunta ya no se plantea: son actuados por

demasiados agentes articulados como para creerse los únicos en hablar. Tal vez esa sea la única ventaja de vivir en la época del Antropoceno.

De todas maneras, hablar con alguna autoridad siempre es interpretar lo que dirían los mudos si tan sólo pudiesen hablar… ¡y ser interrumpido por otro que afirma que dicen otra cosa! La duda sobre la representación sólo aparece en el momento de los conflictos, cuando la disputa se tensa y nos oponemos a lo que dice un representante electivo, un científico, un experto, un ciudadano, sobre tal o cual estado del mundo, al punto de plantear la pregunta: "¿Cómo lo sabes? ¿Cuál es la prueba de ello?". El tiempo en que los humanos se hablaban entre ellos ante una platea de cosas inertes ha terminado. Si hablan un lenguaje articulado, es porque el mundo también lo es.[385] Lo que se pone en duda en la negociación es la *calidad* de la representación, ya no el *principio* mismo de la representatividad (Latour y Weibel, eds., 2005). El Nuevo Régimen Climático llega para recordar a los Modernos aquello que habían olvidado.

Por otra parte, no hay que sorprenderse de que este principio de representación haya sido desarrollado por los científicos a propósito de cosas del mundo, antes de devenir un principio de representación política de esas mismas cosas convertidas en otros tantos asuntos de controversia y de preocupación. Sin las ciencias, las mutaciones ecológicas habrían permanecido invisibles. En cierto modo, son los investigadores quienes han sido los *activistas* de esta nueva cuestión social. Son ellos quienes primero las politizaron –en el buen sentido de la palabra– al convertirse en sus representantes e introducirlas en las viejas cuestiones de la democracia y del gobierno representativo. Son ellos quienes pusieron la acidificación del océano, así como la denudación de los suelos, en la agenda política de las asambleas de representantes. Basta con prolongar aquello que ellos comenzaron.

Esta objeción de principio que tanto obnubila a los periodistas ("¿Cómo pueden ustedes pretender 'representar' a los océanos o a la atmósfera?") no molestaba tanto a los delegados, en cuanto todos integraron a los científicos en su delegación, pero sin otorgarles una función superior a la de portavoces *agregados a los otros*. Las ciencias no estaban ni fuera del juego, ni al costado, ni por encima de los jugadores. Esta es otra innovación muy astuta. Cada delegación movilizaba a su manera las porciones de investigación, de instrumentación, de equipamiento, de pericia para

responder a las preguntas sobre la calidad de la representación de tal o cual interés, de tal o cual Estado del mundo.[386] En todo caso, la Ciencia ya no estaba allí para dictar el marco general dentro del cual necesariamente debería desarrollarse la negociación. No estaba en duda su objetividad, sino tan sólo su unificación. Tampoco en eso hay que esperar exterioridad alguna. Esta primera asamblea posnatural también fue una asamblea postepistemológica.

Si bien esta distribución de las ciencias parece debilitar la autoridad que de todas maneras ellas nunca han tenido, procura en cambio un lugar decisivo para los investigadores que, así, tienden a encontrarse *en todas partes*. Por fin se vuelven capaces de defender la originalidad, la potencia, los intereses de los seres de quienes son portavoces y que pueden encarnar –representar, interpretar– con sus contradicciones y con sus controversias en todas las negociaciones, para intentar cambiar las cosas. El conocimiento *situado*, eso es mucho más realista que el conocimiento desde Ninguna Parte o que pretende permanecer por encima de las partes. Todos ratificamos estos puntos de vista al ver a Jan Zalasiewicz –¡el señor Antropoceno en persona!– compartiendo una noche febril en medio de los delegados, sin que en momento alguno esta innovación le resultase chocante. Es que él sabe mejor que nadie lo difícil que es crear un consenso entre científicos, ¡y en cuántas negociaciones delicadas se ven envueltos los geólogos del grupo de trabajo de la subcomisión de nomenclatura del Cuaternario que él preside![387]

Así, era muy importante que nadie pretendiera representar a La Naturaleza concebida en su globalidad, y, por ejemplo, que ninguna delegación se adoptara por la "voz de Gaia". De ser así, toda la política se habría visto vaciada. En este punto resulta capital políticamente, ya no científicamente, *no* tomar a Gaia por un Sistema unificado. Si toda la astucia de Lovelock, creo haberlo mostrado muy bien, consiste en desagregar el sistema en otros tantos actores capaces de *avanzar* sobre la acción de los demás, hay que obtener la traducción política de esta des-agregación de las posibilidades de actuar para que los *avances* de los territorios, los unos sobre los otros, se tornen por fin claramente visibles.[388] De ahí la importancia de multiplicar (en el marco desde luego limitado del modelo reducido) los antes llamados seres de la naturaleza. A partir de este momento, en el sitio de la antigua relación entre el orden de una sociedad y el orden natural que

le servía de marco, de una geografía humana posada sobre una geografía física, comenzamos a definir fronteras amigo/enemigo, y por lo tanto, a dibujar los frentes de territorios en lucha.

•

Poco a poco, pasamos de los conflictos tradicionales entre Estados-nación a conflictos *entre* territorios. El pluralismo de las delegaciones, todas iguales en legitimidad, permite percibir que las relaciones entre las diferentes maneras de entrelazar los intereses van a volverse por fin verdaderamente conflictivas, puesto que ya no hay escapatoria. Los estudiantes no procuraban establecer una nueva versión del *Whole Earth Catalog* (Diederichsen y Franke, eds., 2013).[389] Antes bien, les interesaba algo como una *redistribución de las tierras*, ¡el equivalente ficticio de una inmensa reforma agraria! A partir de ese momento, las partes se metieron realmente en el juego. Aunque en el lenguaje de la "gobernanza" el término "parte interviniente" parece más bien insípido, basta, para recuperar su virulencia, con subrayar la *parte*, la porción que se trata de *tomar*, y con recordar que se trata de arrancársela a aquellos que la *tienen*. Si se multiplican los que *toman* parte, los "*parte-tomantes*", ¡se vuelve cada vez más difícil seguir siendo parte-*teniente*! Eso es lo que les sucedió a las delegaciones de los Estados-nación: encontraron con quien hablar… He ahí el paralelo con la situación revolucionaria cuya rememoración no he logrado eludir, cuando los órdenes tradicionales se negaron a reunirse *por separado*.

Sin embargo, de poco interés habría sido la escena de conflicto así construida si los creadores hubiesen limitado las delegaciones no estatales a los antes llamados objetos "materiales". Inevitablemente habría vuelto a oponerse a los Humanos y la Naturaleza, cayendo otra vez en el viejo dualismo Naturaleza/Cultura que habría paralizado la discusión por completo. Habría sido imposible luchar contra él –bien conocemos su fuerza– sin la introducción de delegaciones no estatales que no se definen como las herederas de antiguos objetos "materiales" por fin dotados de la palabra. De allí la importancia de que las delegaciones "Ciudades",

“Pueblos Originarios” u “Organizaciones No Gubernamentales (ONG)” vengan a poner su grano de arena.[390] En ese momento comenzamos a comprender que lo que aportan las delegaciones no estatales no es la “preocupación por la naturaleza”, sino una acción corrosiva contra la delimitación de los territorios de la que los países siguen creyéndose los depositarios exclusivos. Si “Suelos”, “Atmósfera” u “Océanos” todavía pueden aparecer como el marco (ex natural) de un gobierno de los hombres, la pretensión de “Ciudades”, “ONG”, “Pueblos Originarios” a gobernar, ellos también, viene a corroer directamente la lógica misma del ejercicio del poder, así como su proyección administrativa sobre un mapa en dos dimensiones.

Y sin embargo, nos damos cuenta de que esto sigue siendo insuficiente para volver realista la simulación. Existen, en efecto, algunas potencias que actúan siempre de manera oscura o distorsionada, y que parecen burlarse de la actividad política de los desdichados Estados convertidos entre sus manos en simples marionetas. Son esas potencias las que reunimos en un todo cuando hablamos de “globalización” o de “mundialización”. Son esas de las que decimos que actúan solapadamente y que tachamos de *lobbies*… incluso de mafias. “Y bien”, se dijeron los organizadores, “si esas potencias actúan, si se oponen, si son parte-*tomantes*, o mejor, parte-*desligantes*, entonces no deben quedarse afuera, sino que ellas también estén adentro –y su soberanía, en pie de igualdad–, para que por fin sepamos cómo definen su territorio, cuáles son sus amigos y sus enemigos, y por qué causa están dispuestas a combatir, si es necesario hasta la muerte: lo que por lo general quiere decir la de los otros parte-sostenedores”. De allí el ingreso en la lista de las delegaciones “Potencias económicas”, “Organismos internacionales”, así como esa delegación, de las más extrañas, que resultó ser una de las más eficaces: los “Activos abandonados del petróleo”, capaz de arruinar a los otros países reduciendo a nada su riqueza petrolífera.[391]

Ahora comprenden ustedes lo que estas innovaciones tienen de constituyente. En la verdadera COP, todos estos intereses, todas estas partes tienen un lugar, pero afuera, en la forma de innumerables campañas de influencia, de *lobbying*, de comunicación, de *side-events*. En la sala de negociación, en cambio, no hay más que Estados, supuestamente todos iguales. Dentro de ese ámbito, según un protocolo estricto, los países intentan reducir el impacto de las consecuencias lejanas –lo que las

emisiones de CO_2 le hacen a la maquinaria climática– procurando hallar un consenso; afuera, todas las otras partes, convertidas en otros tantos grupos de presión, combaten –en el mayor de los desórdenes– por descubrir las causas cercanas. En Les Amandiers, los organizadores decidieron colocar a todas las partes adentro, para que ya no haya un exterior, y para que se viera a los "parte-tomantes" ejerciendo su presión *todos juntos*. Que cada uno pelee por sus propios colores (Lippmann, 2008).

La regla de composición es de una gran simplicidad: cada vez que se diga que un problema planteado a los gobiernos es *transversal*, se buscará insertarlo en la simulación, dándole fuerza, figura y voz. Dicho de otra manera, si usted desea arrancarle una parte a otra, entonces participe en la redistribución, pero *que veamos su mano*. Según este principio, en adelante se debe decidir sobre las delegaciones, no de acuerdo a la verosimilitud de su figuración más o menos convencional o verosímil –"Suelo" o "Ciudad", "Atmósfera" o "Congo", "ONG" o "Ártico"–, sino de acuerdo a su capacidad de *oponerse a las otras explicitando sobre qué territorio se encuentran*. Si una parte es capaz de tomar el territorio de otra porque esa otra ya lo ocupa, lo invade o lo limita, entonces se le acordará igual soberanía. No tendrá que actuar solapadamente, deberá presentarse y decir cuáles son sus intereses, cuáles son sus objetivos de guerra, quiénes son sus amigos y sus enemigos, en una palabra, dónde se *encuentra*, qué es lo que permite *espaciarla* de las otras. Haciendo así, hará visible a las otras el territorio que ella ocupa o que la preocupa.

Este problema de repartición de las luces y de las condiciones de iluminación es el que, a mi modo de ver, justifica el vínculo con un episodio constituyente. Es lo que permitió a los estudiantes descubrir que ya estaban en estado de guerra y que la negociación no tenía nada que ver con la simple repartición de cuotas de CO_2 bajo el arbitraje explícito de un Estado de Naturaleza. Mientras que Hobbes tenía que inventar una política después de décadas de guerras civiles espantosas, la paradoja de las negociaciones sobre el clima es que hay que hacer entender a los protagonistas que ya están en guerra, ¡cuando ellos creen que viven en paz!

¿Y eso qué cambia?, me dirán ustedes. Como podemos leerlo en cualquier manual de geopolítica: cada vez que una gran potencia vio el surgimiento de otra potencia, las otras tuvieron que retomar desde cero el cálculo de sus

intereses (como antaño España tuvo que ajustarse a la irrupción de los Países Bajos, o en la actualidad, los Estados Unidos a la de China). Es lo que en los tratados se llama el equilibrio de poderes o el discordante concierto de las naciones (Ramel, 2011). Imaginen cómo se agita este equilibrio cuando las “Ciudades” y los “Suelos” se ponen a exigir lo que se les debe, ¡y con qué poderosa música comienzan a patalear! ¿No es como para recalentar el Estado, “ese monstruo frío”, haciéndolo bailar?

Lo que la simulación nos permitió testear es que hay dos direcciones posibles para gobernar en período de mutación ecológica: hacia arriba o hacia abajo. Hacia arriba, apelando a un principio superior común, el Estado de Naturaleza. Por desdicha, este no sólo no existe, sino que además despolitiza cualquier negociación que, así, se convierte en mera aplicación de reglas de distribución. Hacia abajo, aceptando que no se tiene árbitro soberano pero tratando con igual nivel de soberanía a todas las partes intervinientes. La primera dirección es utópica, en el sentido etimológico de que está “en ninguna parte”; la segunda consiste en darse un suelo. ¡Pero esa situación ya existe! Es cierto, pero al menos permite repolitizar la negociación por lo que es lo más esencial: la pertenencia a un territorio. Si la democracia debe recomenzar, es por abajo; cae como anillo al dedo: ¡no hay nada más abajo que el suelo! ¿Querían un *bottom up*? ¡Pues ahí lo tienen!

Quizás ustedes recuerden la frase del general De Gaulle (1959: 54): “En el club de los Grandes, encontrábamos, sentados en los mejores lugares, tantos tremendos egoísmos como miembros inscritos existían”. El realismo en geopolítica requiere jamás creer que uno podría pedirles a los “miembros inscritos” que abandonen su “sacrosanto egoísmo” por el bien supremo de todos. Con todo, el realismo en Gaia-política permite pedir a las partes intervinientes que definan de otra manera lo que ese egoísmo debe defender hasta la muerte, modificando precisamente *qué territorio se trata de defender*. Después de todo, incluso el general De Gaulle sabía bien que defender a su patria eligiendo permanecer inmóvil detrás de la línea Maginot, armas en reposo, o bien movilizando divisiones de carros blindados, de ningún modo era seguir fiel al mismo “tremendo egoísmo” (ni a la misma patria).

Tal es la innovación más importante de la simulación de mayo: a falta de poder abandonar la defensa estricta de los propios intereses, ¿es factible

estirar la lista de aquello en lo que uno se encuentra directamente interesado? Si los Estados-nación se ven impactados por otras delegaciones que pretenden ejercer su autoridad sobre el mismo suelo, o sobre porciones del mismo suelo, ¿cómo van a reaccionar? ¿Cómo van a modificar la definición de aquello que a fin de cuentas les importa más que cualquier otra cosa? Uno entra en la negociación con una idea de sus intereses, y sale de ella con otra. A Realpolitik, Realpolitik *y media*… ¿No es así, en verdad, como se aprende el "brillante arte de la diplomacia"?[392]

•

Para que la simulación de Les Amandiers permitiera instituir o instaurar a Gaia, habría sido necesario que los delegados lograsen realizar dos objetivos que los creadores se habían propuesto, pero que no consiguieron alcanzar. Habían previsto pedir a las delegaciones que *visualizaran* por medios idóneos las nuevas formas de soberanía superpuestas que se hallaban explorando. Finalmente, en el curso de la última ceremonia, habrían querido que los antiguos Estados-nación *redefiniesen* su soberanía a vista de las otras delegaciones. Si uno aspira a que el nuevo *nomos* de la Tierra no sea una mera visión fugaz, tiene que aplicarse a esas dos tareas para completar el ejercicio.

Probablemente habrán notado que, en la tercera conferencia, ya habíamos reparado en la dificultad de poner límites exactos al "tremendo egoísmo". Por mi parte, había intentado mostrarles cómo se había burlado Lovelock de la extraña idea del gen egoísta, no porque dudase de que los vivos se interesan con avidez en su propia suerte –¿qué otra cosa podrían hacer?–, sino porque dudaba de que pudiesen delimitarse con certeza sus intereses.[393] Lo que la teoría de Gaia pone en entredicho es la distinción entre un organismo y su ambiente. Aquí nos encontramos con el mismo problema de cálculo del egoísmo –siempre igual de "tremendo"–, ya no de los organismos, sino de las Grandes Potencias. Esta vez, la intrusión de Gaia obliga a reconsiderar la distinción misma entre un Estado y su ambiente. Que ocurra lo mismo con los genes que con los Estados ya no puede sorprendernos puesto que, en los dos casos, seguimos tomando prestada la

noción de límite o de cálculo a las teorías de la organización, a la ciencia económica, a los formatos de contabilidad. Trazar límites para los intereses es la acción más directamente política que pueda haber.[394] Alcanzado este punto, siempre se decide la cuestión de la repartición de las posibilidades de actuar (que en el fondo es el único asunto de estas conferencias).

A diferencia de la vulgata, la famosa tragedia de los comunes no proviene de la impotencia de los individuos para olvidar sus intereses egoístas porque serían incapaces de consagrarse por largo tiempo al "bien de todos" (Ostrom, 2010). La tragedia proviene de la creencia reciente de que no se puede calcular el interés del individuo –estático, animal o humano, poco importa– a menos que sea de una única manera: posándolo en un territorio que sólo le pertenece a él y sobre el cual él reinaría soberanamente; y luego, remitiendo "al exterior" lo que no *debe ser* tenido en cuenta. Tal es la novedad así como la artificialidad de este tipo de cálculo, que muy bien subraya el término técnico "externalización": sinónimo exacto de *negligencia calculada*, y por consiguiente, de irreligión (Callon, 1999).[395] Para recuperar el mundo común –y acaso también el sentido (de lo) común–, la solución no es apelar a la Totalidad, que de todas maneras no existe, sino aprender a representar de manera diferente el territorio al cual pertenecemos. Lo que a continuación permitirá modificar lo que se pretende defender, en nombre del tremendo egoísmo. Se trata, en el fondo, de *internalizar* las innumerables superposiciones de aquellos de quienes descubrimos, poco a poco, cuánto dependemos para subsistir.

En términos de geopolítica, la cuestión equivale, pues, a visualizar sobre el mismo suelo *varias autoridades superpuestas*. Los holandeses, por ejemplo, se mostraron capaces de elegir al mismo tiempo, desde el siglo XIII, a los diputados llamados a representar a súbditos humanos, pero también a los representantes que sesionarán en la Autoridad nacional del agua [*Rijkswaterstaat*], y por ende las decisiones serán seguidas, con atención, por los criadores de terneros, de vacas, de aves, así como por los floricultores de tulipanes (Bijker, 2005). Se dirá que no hay nada de sorprendente en que un país construido artificialmente por medio de diques y pólderes dé a las potencias del mar y de los ríos una representación digna de su soberanía. Después de todo, si los Maestros del Agua se equivocan en sus cálculos, toda Holanda desaparecerá, engullida por el mar del Norte así

como ocurrió con la Atlántida. Allí donde es cuestión de vida o muerte, es normal que el Agua ejerza efectivamente una dominación reconocida, y que por ende sea representada por intermedio de un poder que se añade, se opone, se superpone al del rey y el Parlamento… Esa es la prueba, en todo caso, de que nada impide imaginar sobre un mismo suelo soberanías que se superponen unas a otras con tanta seguridad como en la Edad Media los poderes del papa y el emperador.[396]

Evidentemente no hay nada de natural en semejante arreglo. Para convencerse de ello basta pensar en los arboricultores de almendras del Valle Central, en California. Ellos también dependen tanto de las potencias del agua que sin ella su verde valle no sería otra cosa que un desierto de arena quemada por el sol.[397] Pero, como nadie representa al acuífero en el cual bombean alegremente y a mayor profundidad en períodos de sequía, cada granjero roba agua a sus vecinos, tanto que el suelo que pisan baja literalmente por subsidencia; de este modo ofrecen la mejor caricatura que pueda existir de la tragedia de los comunes (Richtel, 2015; sobre el contexto geohistórico de la crisis actual, McPhee, 1994). Aquellos que vieron *Chinatown* (film de Roman Polanski, 1974) saben que rastrear los intereses entremezclados no carece de riesgos… A diferencia de los holandeses, los granjeros del Valle Central fueron economizados[398] –modernizados, naturalizados, materializados, poco importa el adjetivo– hasta encontrarse sin recursos ante ese fenómeno de calamidad llamado, muy equivocadamente, “natural”: penuria del agua y penuria de capacidad para hacerse cargo de la situación (Davis, 2006). Es sorprendente comprobar que los californianos siguen ignorando los procedimientos de los antiguos comunes que, durante milenios, pergeñaron astutos dispositivos para distribuir el agua a todas las partes intervinientes, para hacer frente a las sequías. O más bien es trágico, en efecto, comprobar que uno puede perder voluntariamente una competencia tan esencial a su propia supervivencia (lo que prueba de sobra que el egoísmo, por muy “sagrado” que sea, ¡sin embargo no es lúcido!).

En el caso del Valle Central, la dificultad de representación es doble: para un geólogo, no hay nada más difícil de cartografiar que un acuífero cuyos límites jamás coinciden claramente con los de un catastro. Pero incluso si se pudiera hacer, ¿cómo representar el agua *sin la ficción* de un representante, de un funcionario, de un oficial, de un intermediario que hable en su

nombre, y sobre todo, que pueda hablar *frente a frente* con los rudos granjeros californianos? La ficción no consiste en darle una voz al agua, sino en creer que *se podría prescindir* de representarla *mediante* una *voz humana* capaz de hacerse comprender por otros humanos. El error no es pretender representar a los no humanos; de todas maneras lo hacemos sin parar cuando hablamos de los ríos, de los viajes, del futuro, del pasado, de los Estados, de la Ley o de Dios. El error sería creer posible tomar en cuenta tales intereses sin un humano que encarne, que *personifique*, que *autorice*, que *represente* sus intereses. Esta personificación tan necesaria al Leviatán para salir del estado de naturaleza es todavía más indispensable para unos territorios en lucha que buscan poner fin al Estado de Naturaleza.[399]

Comprenderán ahora por qué he insistido tanto en que hace falta trazar una continuidad entre posibilidades de actuar. No existe un acuífero objetivo de la naturaleza, luego un acuífero jurídico del complejo derecho de los suelos, y luego también, por encima de este, un acuífero político del agua californiana. No hay niveles; el mundo no es un milhojas. El agua del acuífero del Valle Central gana o pierde sus propiedades, sus atributos, según la manera en que uno lo asocia a otras posibilidades de actuar. De ningún modo el agua externalizada por cada perforación decidida "libremente" por cada propietario independiente es la misma agua que aquella supervisada con paciencia por el *Rijkswaterstaat* de los Países Bajos. A falta de estar bien representada, ella tampoco tiene las mismas *propiedades*, y por lo tanto los mismos *propietarios*, y es imposible para las partes involucradas *apropiarse* de su sustancia. Es agua en cierto modo rechazada, desanimada –y muy pronto desvanecida como la de un espejismo–. Esta agua es, en sentido estricto, utópica.

En ello advertimos la extrañeza de lo que hemos estudiado en la sexta conferencia bajo el término *inmanentización*, esa curiosa manera de escapar al mismo tiempo a la inmanencia a través de una apelación desplazada a la trascendencia, y a la trascendencia a través de un cortocircuito demasiado rápido con la inmanencia.[400] Es esta mezcla muy extraña, muy moderna y también muy perversa la que les da a los humanos la impresión de recibir un bien que les es debido en cantidad *infinita* por un tiempo *infinito* –como si cayese del Cielo– y que, al mismo tiempo, *va a desaparecer* –como si, literalmente, se lo hubiese tragado la tierra–. Esta mezcla es la que hace

pasar, a aquellos que se creían con derecho a poseerlo para siempre, de un entusiasmo infinito por el futuro a una profunda desesperación sobre las faltas del pasado. Todo lo contrario, por consiguiente, del *agua bien gobernada* de los holandeses, y por lo tanto *delimitada* o, como se dice, *apropiada*. El "buen gobierno" del agua, de los suelos, del aire, de las ciudades o de las economías exige un *gobierno representativo*, y por lo tanto unos portavoces, unos emblemas, unas figuras, a los que se les pueda hablar de frente. Con el "mal gobierno", eso es imposible. Sabemos, a partir del fresco de Lorenzetti en Siena, que sólo erigiendo figuras como esas se puede "conjurar el miedo" (Boucheron, 2013). ¿Por qué en el siglo XXI hemos olvidado por completo aquello que en el siglo XIV sabíamos pintar?

El problema de las "cuestiones ecológicas", para emplear una designación en desuso, es que parecen hablar de objetos que han tenido su *download* en la utopía tanto como en la ucronía. Ni el agua, ni el suelo, ni el aire, ni los seres vivos están en el tiempo o en el espacio de quienes hacen de ellos el marco de su acción. Conocemos el debate, tan antiguo como la idea misma de geopolítica, sobre la existencia o no de "frontera natural": el Rin, los Urales o el Rubicón. Después de todo lo que le hicimos soportar a la (noción de) "naturaleza", es evidente que ese tipo de límite ya no nos permitiría estabilizar las relaciones entre posibilidades de actuar. Sin embargo, aún es necesario trazar sus límites. Estos no pueden ser dictados desde el exterior simplemente porque habrían sido "determinados por las Leyes de la Naturaleza". Esos límites deben ser percibidos, deben ser engendrados, deben ser descubiertos, deben ser *decididos desde dentro* de los pueblos mismos. Sin decisión, lo sabemos, no hay cuerpo político, no hay libertad ni autonomía.

He allí el interés de los términos "límites planetarios" (Steffen y otros, 2015a) así como "zonas críticas" (Brantley y otros, 2007), esas nociones inventadas, como el Antropoceno, por científicos que toman conciencia de que la noción de límite comprende el derecho, la política, la ciencia… y acaso también la religión y las artes. Todo aquello que permite volverse sensible a la retroacción de los seres. Lo que ellos reinventan mediante estos términos híbridos es una actividad geo*trazante*, que no hace otra cosa que recordarnos, después de todo, el sentido antiguo de la geo*grafía*, de la geo*logía*, de la geo*morfología*, es decir la escritura, la inscripción, la grafía, la trayectoria y el inventario de un territorio. Nadie puede pertenecer a un

suelo sin esta actividad de rastreo del espacio, de trayectoria de las parcelas y de trazado de líneas, todas esas palabras griegas –*nomos*, *graphos*, *morphos*, *logos*– que se unen a la misma *Ge*, *Geo* o *Gaia*.

Por desgracia, si hay una crisis de la representación, no es tan sólo porque vacilamos en hacer hablar a las cosas que nos conciernen. Es también porque estamos limitados al imaginario de esos mapas en dos dimensiones, de fronteras delimitadas, que son muy útiles, como sabemos, para "hacer la guerra",[401] pero de lo más insuficientes cuando uno quiere situarse en ellos dentro de la geopolítica de los territorios en lucha. Para darnos una visión realista, finalmente, de nuestras pertenencias, nos falta una geografía de los territorios discontinuos y superpuestos. Algo como un mapa geológico con su visión en tres dimensiones, sus múltiples capas encastradas las unas en las otras, sus dislocaciones, sus rupturas, sus reptaciones, toda esa complejidad que los geólogos han sabido dominar para la larga historia de los suelos y de las rocas, pero de la que la infortunada geopolítica sigue estando desprovista.[402] No sabemos cómo figurar las superposiciones que son, sin embargo, el único medio para reconsiderar desde cero la cuestión de la soberanía. Las redes, desgraciadamente –se me paga por averiguarlo–, siguen siendo de muy difícil lectura.[403] Cuando se las proyecta sobre un mapa mudo, uno se encuentra dentro de los límites de la antigua cartografía, sin haber avanzado demasiado.

La geohistoria tendría necesidad de una visualización capaz de rivalizar con las antiguas formas de representación de la geografía y de la historia, finalmente fusionadas. Es como si cada límite, cada frontera, cada superposición, en una palabra, cada bucle, debiera ser a la vez contado colectivamente, colectivamente trazado, colectivamente repetido y ritualizado. Cada uno de estos bucles registra las acciones inesperadas de algún agente exterior que viene a complicar la acción humana. Debido a esta reactividad, lo que significa un "territorio" se ha visto sacudido de pies a cabeza: ya no es el viejo paisaje pastoral de los campos bien delimitados desde los cuales la cosecha llega lentamente a la madurez: "*Et in Arcadia ego*". Lejos de ser la "apropiación del suelo", la *Landnahme* celebrada por Carl Schmitt es más bien la violenta *reapropiación* de todos los títulos humanos *por la Tierra misma*. Como si "territorio" y "terror" tuviesen una raíz común.

Los Terrestres deben trazar y retrazar sin descanso los bucles por todos los medios a su disposición, como si las antiguas distinciones entre la instrumentación científica, la emergencia de un público, las artes políticas, así como la definición del espacio cívico estuviesen en vías de desaparecer. Esas distinciones son mucho menos importantes que este fuerte mandato: procedan de manera que un bucle sea trazable y públicamente visible, sin lo cual estaremos ciegos y despojados, carentes de suelo sobre el cual establecernos.[404] Nos volveremos extranjeros en nuestro propio país. Con estos bucles, es como si los hilos de la tragedia no estuvieran tejidos sólo por los dioses olímpicos de antaño, sino por todas las posibilidades de actuar. Eso es lo que cuenta el Antropoceno: un mito en verdad edípico. Y, contrariamente a Edipo, que por tanto tiempo estuvo ciego a sus acciones, ante la revelación de las faltas pasadas, nosotros debemos resistir a la tentación de cegarnos de nuevo, aceptando mirarlas de frente, a fin de poder volvernos, con los ojos bien abiertos, hacia aquello que viene a nosotros.

•

Los creadores de la simulación habían imaginado una última escena, antes de la firma final, donde habrían reunido a los dos delegados que representaban a los gobiernos de los Estados-nación, las únicas partes reconocidas por la COP oficial. Tal asamblea no habría tenido como propósito decidir por fin lo que las otras delegaciones habían tan sólo propuesto, sino detectar las formas jurídicas, en observancia del derecho internacional, que debería darse a las decisiones tomadas por las otras delegaciones. Semejante innovación habría invertido el sentido de la soberanía.[405] Los Estados, en lugar de ocupar todo el lugar, se habrían encontrado en posición de servidores, de facilitadores, de organizadores, de técnicos en logística, de juristas. La única competencia que se les habría reconocido es aquella para la cual son realmente indispensables: concebir, firmar y mantener acuerdos internacionales. Todo el resto habría quedado en otras manos. Nos habríamos llevado la sorpresa de ver surgir el equivalente de una sociedad civil de los territorios en lucha, que habría hecho del aparato de Estado un órgano ya no de mando sino *de servicio*. El

Estado habría sido *desinventado*… ¡Yo realmente esperaba esa escena final! Estirando el paralelo histórico, habría sido tan importante como el paso de una monarquía de derecho divino a una monarquía constitucional.

Y sin embargo, ¿se habría reducido el Estado? No necesariamente. Desde luego, habría sufrido una fuerte sacudida, pero en el fondo, desde la sesión de apertura de la simulación de Les Amandiers, los espectadores, al ver "Ciudades" o "Suelos" negociar de igual a igual con "Rusia" o "Brasil", habían tenido una muestra de lo mucho que los Estados-nación habían envejecido en ese transe. De hecho, más bien se los habría liberado de la tarea imposible de mantener un territorio al abrigo de todas las superposiciones, tarea que asumieron muy mal y que ya no tiene sentido en la época de la mutación ecológica. A fin de cuentas, habrían salido más bien rejuvenecidos. ¿Quién puede negar el beneficio civilizador que permitió pasar del poder de los reyes al de los Estados constitucionales? ¡Qué avance, si finalmente se pudiera pasar de los Estados que reinan sin contra-poder sobre un suelo delimitado por fronteras, a un orden constitucional dotado al fin del sistema complejo de contra-poderes ejercidos por las otras delegaciones… esos famosos *checks and balances* tan celebrados por los Humanos, pero que los Terrestres todavía están buscando!

Si es cierto que la concepción moderna de la soberanía proviene de la necesidad de encontrar una solución a la imposible cuestión del doble poder de la religión y de la política, uno comprende todo el beneficio que el Estado cosecharía si pudiese deshacerse de una soberanía que comenzó tan mal. Solución imaginada para arreglar el problema religioso y para apoderarse de las tierras extranjeras previamente vaciadas de los colectivos multiformes que habían aprendido a habitarlos, el Estado se ahoga de allí en adelante bajo el fardo de tener que hacerse cargo de la Tierra entera. A un grado tal que mientras tanto, a partir de las guerras de religión, la cuestión de la soberanía se complicó además con la autoridad de la Ciencia, con C mayúscula, que con la mayor frecuencia debe entenderse, desde hace varias décadas, la de la Economía. Bajo la autoridad de esta potencia aparentemente mundial pero curiosamente desterritorializada, *perdió la capacidad de asegurar la defensa de sus súbditos*. Lo que se llama globalización es que *ya nadie sabe dónde habitar*.[406] El fracaso de la lucha del Estado contra las mundializaciones sucesivas no lo preparó en absoluto para tomar en cuenta esta mundialización *por la Tierra*. En la

época del Antropoceno, el Estado soberano está herido de obsolescencia, hasta el momento en que la mundialización planetaria se convierte literalmente, y ya no figurativamente, en el planeta. ¿Cómo conservar el "monopolio de la violencia física legítima" cuando se trata de la violencia geohistórica del clima?

Muy pronto, las pretensiones del Estado-nación de representar la soberanía total sobre un territorio que, de todas maneras, se le escapa, parecerán tan extrañas como las de los reyes de ejercer el poder absoluto. Será indispensable que aprenda a compartir el poder. Y por ende, también inevitablemente, hay que prepararse para un refuerzo o, digamos, una rearticulación de lo que llamamos la soberanía. No hay ninguna razón para que el mismo término siga designando esa amalgama de las autoridades religiosas, científicas y políticas, que llenaría por completo un espacio continuo delimitado por una frontera. Es cargar al Estado de una carga que se ha vuelto demasiado pesada para él. La escena que yo imaginaba al final de la simulación era aquella en la que el Estado se descargaba de ese fardo para redistribuir de otra manera la soberanía. Se habría reforzado, a condición de que todo lo que lo rodea, aquello que él externalizaba, se encuentre en el interior: tal la apuesta de la simulación.[407] No sólo los antiguos estados de la naturaleza, sino también lo que equivocadamente se llama las fuerzas supranacionales, que al final de cuentas ocupan todas un territorio que hay que aprender igualmente a trazar, por muy discontinuo que sea. Si uno pretende gobernar lo que pasa *offshore*, hay que redefinir la costa, los bordes, los límites que van a *contener*, por fin, todas las potencias, en el sentido estricto de acotar su expansión. ¿Se imaginan la escena? "Hoy, 31 de mayo de 2015: los Estados abolidos." ¡Por fin entrábamos en el siglo XXI!

Y precisamente en este punto habría intervenido la figura, ahora menos enigmática, de Gaia. A diferencia de la Naturaleza, Gaia no irrumpe para reinar en el lugar de todos los Estados forzados a someterse a sus leyes, sino *como aquello que exige que la soberanía sea compartida*. Es como si hubiese habido una confusión entre la Naturaleza y ese *oikos* local, histórico, sublunar de Gaia. En una época anterior, cuando mencionábamos la presencia de un "fenómeno natural", desde el momento en que se franqueaba el umbral invisible de la sociedad, de la cultura y de la subjetividad, es como si todo el resto, desde las entrañas de nuestro cuerpo

hasta el *Big Bang*, desde el suelo bajo nuestros pies hasta las extensiones infinitas de las galaxias, estuviera hecho de la *misma materia*, perteneciera al mismo dominio y obedeciera a las mismas leyes intangibles. Pero Gaia no es la Naturaleza. Gaia son los avatares localizados, históricos y profanos de la Naturaleza;[408] o más bien, la Naturaleza aparece retrospectivamente como la extensión epistemológica, politizada, (contra-)religiosa y legendaria de Gaia. De ahí esta sorprendente inversión que desemboca en el desasosiego completo de los Modernos. Si la Naturaleza había podido procurarnos la esperanza de unificar y de pacificar la política, o, al menos, de ofrecer un fondo sólido a los avatares de la historia humana, tal no es el caso con Gaia. *Ellas* no prometen la paz ni aseguran ningún decorado estable.

A diferencia de la antigua Naturaleza, ellas no desempeñan el papel del objeto inerte del cual uno podría apropiarse ni el del árbitro superior al cual, a fin de cuentas, uno podría remitirse. Es la antigua Naturaleza la que podía a la vez servir de marco general a nuestras acciones sin dejar de ser *indiferente* a nuestro destino. Esa Madre Naturaleza que servía de nodriza a unos humanos capaces de descuidarla como a un simple objeto inerte y mudo, al mismo tiempo que celebraban en ella la *ultima ratio*. Como dice el proverbio: "¡No se puede ir más allá de la *Madre Naturaleza*!". Esa figura pretendidamente maternal estaba a la vez por debajo –como objeto manipulable y despreciable– y por encima: como árbitro final y como juez último. Todo lo que los humanos podían hacer era desempeñar el papel del niño sensato, del guardián razonable, del rebelde seguro de ser castigado, o del jardinero respetuoso. Podemos comprender bastante bien que la progenie de esta madrastra cruel y sangrienta se haya precipitado directamente sobre el diván del psicoanalista… y que las feministas no hayan cesado de combatir su mito (Thompson, 2005, Chiro, 2014, y en especial el sorprendente Federici, 2014). La Naturaleza, ahora lo comprendemos más claramente aún, no tiene otro poder que el de enloquecer a sus hijos. Con ella, la ecología, ya sea científica o política, no tenía la menor chance…

Toda concepción de la nueva geopolítica debe tomar en cuenta que los Terrestres están unidos a Gaia de una manera muy distinta a como los humanos estaban unidos a la Naturaleza. Gaia ya no son *indiferentes* a nuestras acciones. Contrariamente a los Humanos en la Naturaleza, los

Terrestres se saben en lucha con Gaia. No pueden ni tratarlas como a objetos inertes y mudos ni como a jueces supremos y árbitros finales. En este sentido ya no entran con ellas en una relación infantil de Madre a hijos. Terrestres y Tierra se han hecho adultos. Las dos partes comparten la misma fragilidad, la misma crueldad, la misma incertidumbre sobre su destino. Son poderes a los que no se puede dominar y que no pueden dominar. Tal como Gaia, no son ni exteriores ni indiscutibles, *ellas* no pueden permanecer indiferentes a la política. Pueden tratarnos como enemigos. Nosotros también podemos.

Mientras la Naturaleza podía reinar sobre los humanos como un poder religioso al que había que rendir un culto paradójico, cívico y secular, Gaia sólo ordenan compartir el poder *como poderes profanos y no religiosos*. Es inútil una nueva *translatio imperii* que iría de Dios a la Naturaleza, y luego de la Naturaleza a Gaia. Aquí no obra "ley de los tres estados" alguna.[409] Gaia se contentan con recordar las tradiciones más modestas de un cuerpo político que reconoce por fin en la Tierra aquello por lo cual ese cuerpo ensamblado *acepta solemnemente ser definitivamente acotado*. Incluso si hasta el presente no hay ningún culto cívico para tal trazado de las "fronteras planetarias" que un cuerpo político se impondría a sí mismo, lo que hemos hecho en la simulación es entrever dicho ritual. Se decidieron colectivamente unos límites que nada imponían –en el sentido de la antigua Naturaleza– ante la nueva Gaia. Esto no quiere decir que los humanos deban sentirse culpables –la culpabilidad los paralizaría inútilmente–, sino que deben aprender a volverse capaces de *responder*.[410] Tornándose capaces de esta respuesta, dotándose de una tal sensibilidad, es como los Humanos en la Naturaleza se convierten en Terrestres con y contra Gaia. Allí están los *checks and balances*, esa extraña metáfora técnica utilizada por el derecho constitucional y que reencontramos aquí como principio de composición de las posibilidades de actuar.[411]

Esto es lo que nos permitirá comprender por fin la metáfora, tan perturbadora, de los bucles y el uso tan inestable de la noción de *cibernética*. Como sabemos, en la etimología misma de cibernética, ¡existe todo un *gobierno* que pretende llevar el timón! La cuestión es averiguar si la metáfora cae del lado de la técnica –se multiplican los servocomandos y los centros de *control*– o del lado de la política: ¡se multiplican las ocasiones de oír *protestar* a aquellos que exigen a los comandos

retroactuar! Por un lado, extendemos cada vez más lejos la ambición moderna por excelencia, hasta el sueño pesadillesco de la geoingeniería (Hamilton, 2013a); por el otro, aprovechamos la situación para modernizarnos, regresando a la Tierra.

Todo depende de lo que se entienda por *responder* a comandos. Todo cuanto reacciona a nuestras acciones comienza a tomar una consistencia, una solidez, una coherencia que pueden ser tratadas ya sea como predictoras de un sistema cibernético en el sentido técnico del término, o bien como agentes que tienen, todos, vocación de hacer oír su voz. ¿Qué hacen ustedes cuando oyen, por ejemplo, a los especialistas del clima que no cesan de añadir a sus modelos la "respuesta" de la capa de hielo al calentamiento de las aguas, la "respuesta" de los microorganismos a la acidez de los océanos, la "respuesta" del Gulf Stream a la circulación termohalina, la "respuesta" de los suelos a la pérdida de biodiversidad? ¿Hacen de ello un sistema cada vez más naturalizado, o hacen ustedes un cuerpo político a componer, posibilidad de actuar tras posibilidad de actuar? Si hacen de ello un sistema global, desaniman y despolitizan. Si de eso hacen una divinidad total, sobreaniman y despolitizan con la misma seguridad. ¿Podríamos llegar a ser capaces de atenernos a la animación propia de la Tierra, lo que permitiría redefinir tanto la política como la naturaleza? ¿Se trata de una extensión de la política? Sí, en efecto. ¡Qué extraño es haber podido pensar que sólo los humanos eran "animales políticos"? ¿Y los animales, entonces? ¿Y todos los agentes animados?

Gaia no poseen, no deben poseer la cualidad legal de la *res publica*, del Estado, del gran Leviatán artificial inventado por Hobbes. Es del Estado así como del Estado de Naturaleza que en cierto modo vienen a liberarnos. Si durante mucho tiempo hemos pretendido que había que salir de la Naturaleza para emanciparnos como Humanos, es ante Gaia que los Terrestres buscan la emancipación. Cuando comenzamos a congregarnos en tanto que Terrestres, nos damos cuenta de que somos convocados por un poder que es plenamente político, puesto que invierte todos los títulos, todas las reivindicaciones legales de ocupar un suelo y de pretenderse propietario. Confrontados a semejante inversión de los títulos de propiedad, los Terrestres comprenden que, a diferencia de aquello con lo que los Humanos no han cesado de soñar, ellos jamás desempeñarán la función de Atlas, no la del Jardinero de la Tierra, que jamás serán capaces de cumplir la función de

Maestro Ingeniero de la Nave Espacial Tierra, ni siquiera la de modesto y fiel Guardián del Planeta Azul. Es tan simple como eso: *no están solos en los comandos.* Alguien más los ha precedido, aunque se hayan dado cuenta muy tarde de su presencia, de su precedencia y de su preeminencia. La expresión *división del poder* no significa otra cosa.

Gaia no tiene otra forma legal que ser aquella a la cual nos dirigimos. Si *ellas* no tienen soberanía, es posible que posean, al menos, lo que los romanos llamaban una *majestad*.[412] Podemos dirigirnos a ellas no *como nos dirigíamos a la Naturaleza* impersonal y sin embargo personalizada, sino franca y directamente, *nombrándolas* como nuevas entidades políticas. Vivir en la época del Antropoceno es admitir una extraña y difícil *limitación de poderes* en beneficio de Gaia, consideradas como la agregación profana de todos los agentes reconocidos gracias al trazado de los circuitos de retroacción. Una vez más, tanto el pensamiento como la práctica tienen necesidad de la ficción: "Gaia, yo te nombro, como aquello a lo que me dirijo, y aquello a lo cual estoy dispuesto a hacer frente".

Si siempre es decoroso macerar retrospectivamente la pregunta: "¿Cómo me habría comportado si me hubiese encontrado entre los criminales del siglo pasado?", es todavía más útil, me parece, el no contarse entre los criminales del presente siglo cuando vamos a tener que enfrentar los "combates por la planificación, la apropiación y la distribución de los espacios y de los climas". Carl Schmitt atribuye al *jus publicum europeanum* el haber limitado durante dos siglos las guerras intraeuropeas, exportándolas a otras partes antes de que estallaran fuera de todos los límites, en el siglo XX, para volverse mundiales. ¿Serán capaces los Terrestres de inventar un sucesor para ese *jus publicum*, en vista de limitar las guerras venideras por la desapropiación del mundo? ¿Seremos capaces de colocar ese nuevo derecho bajo la misma antigua invocación, la de la "Tierra, madre del derecho", que Virgilio saludaba con el nombre de *justissima tellus*? Semejante desplazamiento desembocaría en un modo de acción diferente para las antiguas "leyes de la naturaleza", algo como un *jus publicum tellurius*, todavía por inventar, en vista de limitar lo que Schmitt, en su lenguaje terriblemente preciso, llamaba las *Raumordnungskriege*, las "guerras por el orden espacial", expresión que, una vez purgada de sus asociaciones con los conflictos del siglo XX, ofrece una definición radical de la vida terrestre, pero una vida terrestre finalmente capaz de asumir la

presencia de Gaia para que *ellas* nos permitan poner límites a las guerras por venir.

En el fondo, el enfrentamiento se resume en esto: extender la hegemonía de los Estados-nación sobre la Tierra dando a los modernos un nuevo horizonte de dominio –una suerte de ecomodernización más imperiosa y tanto más violenta aún que todas las tomas de tierra precedentes– o aceptar prosternarse ante la majestad de Gaia, haciendo de la distribución de las posibilidades de actuar la cuestión política por excelencia: ¿una reedición de la gran cuestión de la democracia? Eso equivaldría probablemente a prescindir de las expresiones moderno, naturaleza e incluso ecología, lo que yo he resumido en la fórmula: pasar del Antiguo al Nuevo Régimen Climático.



El resultado de este combate depende necesariamente de la manera en que nos volvamos capaces de asumir la herencia de la religión. Si –como, junto con muchos otros, yo creo– es cierto que eso que llamamos "secularización" no hizo otra cosa que retomar el rasgo principal de las contrarreligiones –vivir en el fin de los tiempos–, pero aplazando ese fin de los tiempos en la utopía de la modernización, se comprende que entonces el acceso a lo terrestre se vuelve imposible. Incluso si lográramos devolver a las ciencias un lugar y dinamizar nuevamente la política, no dejaría de ser cierto que aquellos que han recibido la herencia del modernismo –es decir, hoy en día, el planeta entero en lo que tiene de globalizado o de mundializado– se sitúan en un tiempo imposible, aquel que los ha arrancado para siempre del pasado y los ha lanzado a un futuro sin porvenir. Exactamente la situación temporal de la que el Antropoceno marca la obsolescencia.

Si nos perdemos esa bifurcación, la batalla entre lo religioso y lo secular va a continuar. En lugar de descubrir la materialidad, lo terrestre, lo ordinario, lo mundano, nos vamos a encontrar metidos en guerras infinitas por los fundamentos utópicos de la existencia –además, bajo el nuevo nombre de fundamentalismo, con el retorno de las guerras de religión

contra las cuales se suponía que el Estado iba a protegernos–. Podemos imaginar incluso lo peor: ¡guerras de religión libradas en nombre de la salvaguarda de la Naturaleza! Recordemos el argumento de Schmitt, son las guerras libradas en nombre de la razón, de la moral, del cálculo, las guerras "justas", las que llevan a la exterminación sin límite. Unas guerras globales libradas en nombre de la supervivencia del Globo serían mucho peores que las guerras llamadas "mundiales". La extensión, la duración y la intensidad de esas guerras ni siquiera pueden ser *limitadas* a menos que aceptemos que la composición del mundo común *todavía no se ha terminado*, que no existe tal Globo. ¿Cómo decidir los límites? Aceptando la finitud: la de la política, la de las ciencias, pero también la de las religiones.

Bien sé que la solución usual consiste en decir: dejemos las religiones atrás y pasemos a otra cosa. ¿Pero cómo hacer si, en ese movimiento, nos llevamos con nosotros lo peor de ellas, dejando a un costado el antídoto que ellas supieron elaborar? Con esta extraña idea de lo secular, no podemos ni volver a las religiones ni quitarnos de ellas. La única solución es retomar desde cero lo que significa la expresión "contra"-religión. Si no hay nada que hacer con la religión residual convertida en salvación del alma y policía de las costumbres, hay que conseguir domesticar esa furiosa invención de un tiempo que no pasa, ya que, de todas maneras, la hemos heredado. Alrededor de estas cuestiones bastante oscuras del fin, de los fines, de la finitud, del infinito, del sentido, del absurdo, y así sucesivamente, está siempre la cuestión religiosa. Para encontrarle sentido a la cuestión de la emancipación, es *del infinito de lo que hay que emanciparse*.

El único medio, me parece, es tomarse en serio la dimensión apocalíptica de la que somos descendientes –el apocalipsis que les hemos hecho soportar a otros colectivos y que hoy retorna sobre nosotros–, pero cuyo sentido hemos perdido la capacidad de comprender. La pregunta es, entonces: ¿podemos reaprender a vivir en el tiempo del fin, aunque sin caer en la utopía, aquella que nos ha proyectado al más allá, así como aquella que nos ha hecho perdernos el aquí abajo? Dicho de otra manera, ¿podemos encadenar tres humillaciones sucesivas, la de las ciencias, la de la política y la de la religión, en lugar de esa amalgama mortífera que ha mezclado sus virtudes sin conseguir otra cosa que envenenarnos? Si la palabra humillación les choca, recuerden que dentro de ella hay humus y compost… La frase del miércoles de Ceniza: "¡Recuerda que eres polvo y

al polvo retornarás!”, no es una maldición, sino una bendición: aquello que vale por encima de todo sólo dura por aquello que no dura.

Vivir en el *tiempo del fin* es ante todo aceptar la finitud del tiempo que pasa y acabar con la negligencia. Antes de verse henchido de grandiosas escenas cósmicas de gran presupuesto, la ruptura radical de la escatología debe ser reconocida en primer lugar en una tonalidad más ligera, más humilde y más ecónoma. El final del tiempo no es el Globo Final que encierra a todos los otros globos, la respuesta final al sentido de la existencia; es más bien una nueva diferencia, una nueva línea, trazada *en el interior* de todas las otras líneas, que las atraviesa en todas partes, y que da otro sentido a todos los acontecimientos, es decir una finalidad, una presencia final y radical, una consumación. No otro mundo, sino este mismo mundo captado de *una manera radicalmente nueva*.

En forma trágica, esta torsión en el flujo del tiempo, este acontecimiento en el acontecimiento, este *éschaton* situado dentro del movimiento de la historia, se ha metamorfoseado en escapada fuera del tiempo, en salto a la eternidad, en aquello que no conoce tiempo. La Encarnación ha sido trastocada en fuga lejos de toda carne, hacia el reino desencarnado del dominio espiritual de lo lejano. Como si la calamidad de lo *natural* no fuese suficiente, generaciones de sacerdotes, de pastores, de predicadores y de teólogos se pusieron a maltratar las Sagradas Escrituras para añadir, por encima de la Naturaleza, un dominio de lo *sobre-natural*. ¡Como si la (no) existencia de la Naturaleza pudiese servir de fundamento sólido a la (no) existencia de lo Sobrenatural! Gradualmente la religión toda, en todo caso en el cristianismo y sus múltiples avatares, se ha visto desplazada hacia el proyecto de salvar las almas desencarnadas de los humanos de su pecaminoso apego a la Tierra. ¡La mirada vuelta hacia lo alto, los ojos extasiados por la espera del acontecimiento final! En gran parte es la creencia en que hace falta librar un despiadado combate contra el materialismo lo que ha extraviado al cristianismo, forzando al fiel a desdeñar el camino de las ciencias, en el momento mismo en que ellas mostraban el camino de la Tierra más claramente que la columna de humo que guiaba a los Hebreos por el desierto.

No era una idea vana. La creación como alternativa de la Naturaleza permitía asegurarse de que el poder de conversión de la Encarnación no se limitaba a los repliegues íntimos del alma, y de que podía finalmente

extenderse, poco a poco –debería decir prójimo a prójimo–, hasta el cosmos entero. Pero con la condición de que la Creación *no se convierta* en otro nombre de la Naturaleza, que únicamente se distinguiría de esta por la presencia de agentes sobreanimados, y que se regiría por un Gran Designio providencial. El Espíritu Santo puede "renovar la superficie de la Tierra", pero Él es impotente cuando se lo confronta a la Naturaleza sin rostro. Precisamente porque Gaia ofrece tales figuras profanas, mundanas, terrestres, es posible que la dinámica de la Encarnación recobre el impulso en un espacio liberado de los límites de la Naturaleza. Si "realmente sabemos que toda la creación gime y está con dolores de parto hasta *ahora*" (Romanos: 8-22), eso significa que no está acabada y que así debe ser compuesta paso a paso, de alma en alma, de agente en agente.

Qué extraño es que a los teólogos que combaten el materialismo les haya llevado tanto tiempo comprender que son ellos quienes han construido, a través de los siglos, un verdadero culto de la Naturaleza, es decir, la búsqueda de una entidad exterior, inmutable, universal e indiscutible, por contraste con el relato cambiante, local, intrincado y discutible que nosotros los Terrícolas habitamos. Para salvar el tesoro de la Fe, lo habían cedido a la Eternidad. Quisieron emigrar hacia ese mundo sobrenatural, pero no advirtieron que lo "dejado de lado" no era el pecado sino todo aquello por lo cual, según su propio relato, su propio Dios había hecho morir a su propio Hijo, a saber, la Tierra de Su Creación. Han debido de olvidar que otra acepción posible de la palabra "ecología" –para retomar la bella etimología ficticia de Jürgen Moltmann (2004)– podría ser *oikos logou*, es decir la Casa del Logos, ese Logos que, como está dicho en san Juan, tiene "muchas moradas" (Juan: 14-12). Espero que hayan comprendido que, para ocupar la Tierra, o más bien, para *estar ocupados y preocupados* por la Tierra, debemos habitar todas esas moradas al mismo tiempo. El cosmos no necesita que despleguemos en él la Gloria de Dios; necesita, al contrario, que la religión, limitándose, aprenda a conspirar con las ciencias y la política, para devolver un sentido a la noción de límite.

En este punto me encontraba sin esperanza, lo confieso, cuando me encontré con una feliz sorpresa al leer la encíclica del papa Francisco, capaz de retomar el Cántico de las Criaturas dirigiéndose a la Tierra con el nombre de "madre" y de "hermana". Me había jurado no citar nunca a Francisco; demasiada sensiblería, demasiados buenos sentimientos. Y sin

embargo, cuando leí: “Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre la tierra, que nos sostiene y nos gobierna, y produce diversos frutos con las flores coloreadas y las hierbas”, me dije que entre la genealogía aterradora de Gaia y el árbol familiar que trazaba el papa Francisco, tal vez había que establecer unos vínculos que la antigua querella contra el paganismo parecía haber cortado para siempre (Francisco, 2015). A tal punto que el autor, inspirado, hacía de ello una nueva versión del *Manifiesto del Partido Comunista* uniendo por fin la ecología con la política pero sin despreciar las ciencias. Entonces me pregunté si el deseo de Voegelin no iba por fin a realizarse:[413] aquellos que han pasado por todos los avatares de las contrarreligiones sucesivas, acaso iban a tornarse capaces de abrir su alma, como él dice, a una instancia suprema, sin tener, no obstante, que abandonar las otras. ¿Sería posible, me decía mientras leía el llamado del papa Francisco a la conversión, que la intrusión de Gaia pueda acercarnos a todos los dioses? Que la célebre frase del poeta: “¡Sólo un Dios puede aún salvarnos!”, se convierte en: “Sólo la asamblea de *todos los dioses* puede aún salvaros”.



Si para terminar yo quisiera compilar en un vivo esbozo todo lo que he dicho de Gaia, diría que la partida no está terminada. Puede sobrevenir lo peor, en particular que se tome a Gaia por la reencarnación del antiguo Estado de Naturaleza. Imaginen esa catástrofe: unas elites políticas, científicas y religiosas que harían de Gaia la potencia a la cual habría que obedecer en nombre de las verdades indiscutibles del Estado, de la Ciencia y de la Religión combinados. “¡Gaia exige! ¡Gaia quiere! ¡Gaia reclama!” Todas las potencias del Globo fusionadas en la más tóxica de las amalgamas. ¡El Imperio del Globo contraataca! Todos los totalitarismos actuando de concierto, un gobierno por Gaia sería el horror absoluto. Si me han seguido hasta aquí, habrán comprendido que Gaia no es el Globo, ni una figura global, sino la *imposibilidad* de atenerse a una figura del Globo. Gaia es histórica de una punta a la otra. Gaia no es una Madre abastecedora, ni una madrastra, indiferente o lejana. ¡No es en absoluto maternal! Si

todavía lo dudan, remítanse a la Gaia de la mitología griega, la más ambigua, la más compleja, la menos estable de las potencias pasadas. La Gaia actual, a la que debemos hacer frente, no es, más que la antigua Gea, una divinidad salvadora. Ella obliga a todas las divinidades a replantearse la cuestión de su manera de estar presente. Gaia no es menos heredera de las fuerzas políticas que de las formas de la religión cósmica. Está henchida de demasiada ciencia, demasiada instrumentación, modelos, sensores, para parecerse en modo alguno a los antiguos accesos al mundo. En este sentido, está tan lejos de la Pachamama como de la Antigua Gea. Y sin embargo, ella metamorfosea las ciencias y va a cambiarlas para siempre: las antropologiza, las devuelve a la Tierra, alienta su multiplicidad, acoge su instrumentación, conspira con su modestia recuperada. Gaia exige de las ciencias que digan dónde se sitúan y sobre qué porción de Tierra habitan. Gaia no es más científica a la antigua que un *Ersatz* pagano de la Creación. Ella desconfía del paganismo –esa versión peyorativa de la antigua pertenencia al mundo– tanto como de hacerse transformar por la religión cristiana en el designio providencial de un Dios trascendente. Ella desconfía de toda trascendencia. Ella no rechaza el designio, pero quiere que haya tantos designios como actores hay sobre la Tierra. Ella objeta toda fuga hacia el más allá. Gaia es la gran figura contra la utopía y la ucronía. Gaia es la gran cazadora de gnósticos. Gaia tercia en todo lo que hacen los hombres, las divinidades, los organismos y los dioses, ella es otro nombre para el Tercero. Gaia puede acoger el presente, pero desconfía del Apocalipsis y de todo lo que pretende saltar al fin de los tiempos. Ella rebaja las exageraciones de la religión tanto como las de las ciencias y de la política. Ella quiere que el presente sea celebrado ante todo por lo que es, el tiempo que hace durar, por lo que pasa. Gaia es la finitud, la muy justa y muy mundana finitud. Y entonces, allá ustedes, adeptos de la (contra-)religión, si quieren añadirle el tiempo de la espera por fin realizada, pero *que sea en el tiempo*. Gaia se planta ante nosotros como la Tierra que no hay que abandonar, que no se puede abandonar. Lejos de ser el globo inflado de aire que permite a la rana creerse más grande que el buey, Gaia es la gran potencia de la *deflación*. Ella es la espina que desinfla todas las obsesiones del Globo. Exige de los Modernos que cesen de creerse del otro lado del Apocalipsis. Es una gran figura de la exégesis: relean sus textos

sagrados, ustedes los científicos, los religiosos, los políticos. Con el dedo, ella señala la Tierra, sencillamente.



A menudo habrán ustedes contemplado, estoy seguro, esos admirables mapas en forma de T mayúscula, por los cuales, en la Edad Media, los monjes se representaban el mundo, Jerusalén en el centro, antes de que quedaran anticuados por el desconcertante descubrimiento de un mundo infinitamente más vasto del que ahora había que aprender a dibujar las costas (Brotton, 2013). A menudo he pensado, mientras preparaba estas conferencias, hasta qué punto la situación presente se parecía a la de nuestros predecesores eruditos en el momento en que les llegó la noticia de que Cristóbal Colón, contra toda expectativa, había regresado de su viaje hacia la China. También nosotros dibujamos sin descanso nuestros mapas en forma de T mayúscula, con el Hombre en su centro y la Naturaleza, circular, global, que lo rodea, lo amenaza o lo protege. Y nosotros, también, vamos a tener que redibujarlos por entero para absorber otras tierras recién descubiertas que obligan a salir completamente de la Naturaleza y de la Humanidad, redistribuyendo las ciencias, la religión, la política, en una palabra, redibujando la totalidad de nuestra cosmología. Qué sorpresa para la gente del siglo XVI descubrir hasta qué punto la naturaleza se develaba más vasta que su pequeño mundo mediterráneo. Qué sorpresa para la gente del siglo XXI, descubrir hasta qué punto la (noción de) naturaleza es estrecha comparada con el comportamiento de la Tierra, que de pronto se abre bajo sus pies.

Inútil dejarse acunar por las ilusiones: estamos tan mal preparados para las conmociones venideras que sufrirá la imagen del mundo como lo estaba Europa en 1492. Tanto más cuanto, esta vez, no hay que prepararse para la expansión del espacio, el descubrimiento de tierras nuevas previamente vaciadas de sus habitantes, esa gigantesca toma de tierra que permitió lo que por largo tiempo se llamó la "expansión occidental". Sigue tratándose del espacio, de la tierra, de descubrimientos, pero es el descubrimiento de una Tierra Nueva considerada en su *intensidad* y ya no en su *extensión*. No

asistimos estupefactos al descubrimiento de un Nuevo Mundo a nuestra disposición, ¡sino a la obligación de reaprender completamente la manera en que deberemos habitar el Antiguo![414] La novedad es tanto más grande y nuestra sorpresa tanto más completa, en la medida en que esta vez ya no somos nosotros los que echamos a los antiguos habitantes de su tierra, es la tierra nuestra, también la nuestra, la que es objeto de la toma. O más bien, parece que fuesen todos los pueblos antes humanos los que se descubren simultáneamente objeto de una toma de tierra invertida, por la Tierra misma. Por otra parte, todas esas inversiones son todavía tan oscuras que desconocemos tanto como Colón, al regresar de la Hispaniola –¡que él había tomado por las costas de la China!–, lo que nos ha caído encima. En el momento de terminar estas conferencias, ni siquiera estoy seguro de la cualidad de las noticias que he transmitido al contarles lo que el Antropoceno iba a modificar en nuestras maneras de vivir… Tal vez se trate de simples rumores…

Lo que es seguro es que, mientras los humanos de la especie moderna podrían haberse definido como aquellos que se emancipaban siempre de las ataduras del pasado, siempre intentando franquear las infranqueables columnas de Hércules, a la inversa, los Terrestres deben explorar la cuestión de sus límites. Mientras los Humanos tenían por divisa *Plus ultra*, los Terrestres no tienen otra máxima que esta: *Plus intra*. No pueden apoyarse en ninguna otra versión más antigua de lo que representaba el suelo, la tierra, el terreno. No porque teman ser reaccionarios y retrógrados (¡retrogradar es lo que *dejaron* de hacer cuando dejaron de creer que eran modernos!),[415] sino porque no hay ninguna manera de encoger sus modos de vida, sus técnicas, sus valores, su multitud, sus ciudades, hasta los límites estrechos de lo que significaba "pertenecer a un país". Paradójicamente, en vista de determinar sus límites, los Terrícolas deben arrancarse a los límites de aquello que consideraban como el espacio: la estrecha campiña que tanto aspiraban a abandonar, así como la utopía del espacio indefinido que tanto aspiraban a alcanzar. La geohistoria requiere un cambio en la definición misma de lo que significa poseer, mantener u ocupar un espacio: de lo que significa ser apropiado por una tierra.

El problema que la política de los Estados-nación no podía avizorar, el poder transformador de miles y miles de personas podría llegar a descubrirlo. ¿Dónde podríamos descubrir los "cuatro planetas" necesarios

para nuestro progreso y nuestro desarrollo si no en las sinuosidades y las anfractuosidades de Gaia misma:[416] a saber, *dentro* de las fronteras planetarias, envueltos *en* sus mundos múltiples, y *porque* aprenderemos a mantener nuestra actividad dentro de los límites voluntaria y políticamente decididos? Allí resiste la trascendencia de la religión, en lo más profundo de las almas humanas; allí residen las ciencias y la tecnología, en lo más profundo de los numerosos relatos entremezclados de *todos* los agentes en *todas* las desviaciones y repliegues de su *historia natural*; allí se encuentran los recursos de la política, en lo más profundo de la indignación y de la rebelión de aquellos que gritan al ver su suelo desaparecer bajo sus pies. Lo que la máxima *Plus intra* designa es también, en cierto modo, un camino para el progreso y la invención, un camino que liga la historia natural del planeta con la historia sagrada de la Encarnación, y con la revuelta de aquellos que van a aprender a no quedarse nunca más tranquilos so pretexto de que habría que obedecer a las leyes de la naturaleza.

Es siempre el viejo y orgulloso mandato: "¡Adelante!", no hacia una nueva tierra, sino hacia una tierra cuya faz debe ser renovada. Ustedes saben que Cristóbal Colón se tomaba muy en serio su nombre de pila de "portador de Cristo", y que estaba convencido de ayudar a su Dios a surcar el Atlántico de la misma manera que el barquero Cristóbal había permitido, dice la leyenda, al niño Jesús atravesar el río. Ya nadie puede creer que tengamos los hombros suficientemente fuertes para portar semejante peso. Antes bien, deberíamos procurar pesar menos sobre la espalda de aquello que nos porta a través del vado del tiempo: Gaia.

Por muy alejados que estemos del espíritu de conquista del capitán Colón, tal vez sigamos siendo, sin embargo, como los marineros sedientos a bordo de su carabela, día tras día a la espera de que el grito del vigía termine por hacer resonar, una mañana, desde lo alto de su puesto de observación: "¡Tierra, tierra!".

---

[375] *Théâtre des négociations*, simulación llevada adelante en el marco de *Make it Work*, presentada en el teatro de Les Amendiers del 26 al 31 de mayo de 2015, puesta en escena por Philippe Quesne y Frédérique Aït-Touati, con la participación de SPEAP, la escuela de artes políticas Sciences Po –el Instituto de Ciencias Políticas de París–, por iniciativa de Laurence Tubiana y mía; información disponible en <cop21makeitwork.com/simulation>.

[376] El proyecto *Gaïa Global Circus* fue desarrollado en 2011, 2012 y 2013 en la Cartuja gracias al apoyo infatigable de François Debanne, y en Reims, en 2013, gracias al de Ludovic Lagarde.
[377] Esa es la máxima del programa de experimentación en artes políticas (SPEAP) creado en 2010, con Valérie Pihet, en Sciences Po.
[378] Se procuraba salir de las vías muertas develadas por Aykut y Dahan (2015).
[379] Eso es lo que perturba a los climatoescépticos cuando en verdad debería tranquilizarlos: el caso es tan raro que hay que tomarlo como una señal de una situación efectivamente excepcional. Edwards (2010) hace la sugerencia, todavía más perturbadora, de que las certezas nunca serán tan grandes como ahora, visto que, al modificar tanto el sistema, ¡también se lo vuelve cada vez menos previsible!
[380] La segunda naturaleza (la Economía) siempre es más difícil de poner en duda que la primera (Polanyi, 1983 [1945]).
[381] La transformación material del lugar, cuya importancia en toda empresa diplomática bien conocemos, fue confiada al grupo de diseñadores alemanes Raum Labor.
[382] Desde Latour (1991), me obstino en buscar la forma exacta y la factibilidad práctica de lo que en ese entonces yo llamaba el "Parlamento de las Cosas".
[383] "Interés" debe ser comprendido en el sentido de la segunda y tercera conferencias, como una propiedad general de las posibilidades de actuar que se superponen y se interpenetran.
[384] Cada delegación obligatoriamente estaba integrada por cinco delegados, o entidades: un representante gubernamental o cuasi gubernamental, un actor económico, un representante de la sociedad civil, un referente del conocimiento científico, un quinto libremente escogido.
[385] Este elemento esencial de Latour (2012b) fue abordado al final de la segunda conferencia, p. 85 y ss. de este libro.
[386] A pesar de la presencia de numerosos estudiantes con doble formación, científica y "literaria", faltaba acceso a las ciencias. La innovación, sin embargo, consistía en distribuir los investigadores en todas las delegaciones y no en mantenerlos aparte y por encima en la forma actual del GIEC [Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat].
[387] He presentado a Jan Zalaciewicz al comienzo de la cuarta conferencia, p. 131.
[388] La superposición, la penetrabilidad, el *overlap*: ese es el factor esencial de la reterritorialización del Nuevo Régimen Climático. Sin eso, volvemos a caer en la identidad separada por fronteras, continuando con el sueño de un mundo global. Volvemos a caer en el esquema de las partes y el Todo.
[389] Es una apasionante reseña de la historia de este catálogo que desempeñó un papel tan importante en la década de 1980.
[390] Algunas delegaciones estaban a medio camino entre una definición geográfica clásica y una definición plurinacional, como el Ártico, el Sahara o la Amazonia. Esto más o menos se corresponde con la realidad según la muestra Gemenne (2009).
[391] Inspirado en John Palmesino y Ann-Sofi Rönnskog, fundadores de *Territorial Agency*.
[392] "The brillant art of diplomacy", citado en plena crisis por la presidenta Jennifer Ching a un delegado inquieto.
[393] Véanse p. 122 y ss. de este libro.
[394] Así como la localización en el espacio y el tiempo es la más formal de las operaciones que sin embargo pretenden definir la materia (como muestra Whitehead), de igual modo el formateo de los intereses individuales distintos de su "contexto" es la operación más política que pueda existir precisamente allí donde ella pretende definir la evidencia en cierta forma autóctona de los intereses humanos. El problema es el mismo tanto en física como en ciencias sociales, y ambos procedimientos nacen al mismo tiempo, en el siglo XVII.

[395] Sobre la negligencia como antónimo de la religión, véase la cita de Serres, p. 175 de este libro.
[396] Punto esencial de Schmitt (2001b): nunca es cuestión de ámbitos separados –contrariamente a lo que sucede a partir de Hobbes–, sino de un principio de superposición de los mismos asuntos por formas distintas de poder. Ese mismo principio preside la “revisión constitucional” propuesta en Latour (1999).
[397] Desierto artificialmente producido, dado que se trataba de una vasta zona húmeda sistemáticamente destruida después de la colonización.
[398] La economización es el resultado de un trabajo de formateo y de performación, lo que permite deshacerse de la idea de que el *Homo œconomicus* sería un “nativo”.
[399] Este juego de personificación es el objeto de Hobbes (1971: 163 [cap. XVI]): “De ello se deduce que, si el autor cierra un convenio, en virtud de la autoridad recibida, compromete así al autor tanto como si este lo hubiese cerrado él mismo”.
[400] Véanse Voegelin (2000b), y mi resumen en pp. 225-226 de este libro.
[401] Alusión al título del célebre Lacoste (2014 [1982]).
[402] Jan Zalaciewicz (comunicación personal, 31 de junio de 2015).
[403] A pesar de los numerosos esfuerzos del laboratorio de medios por hacer que la lógica de las redes resulte más fácil de seguir. Véase el sorprendente empeño del Bureau d’Études, 2015, por representar el control de ciertas redes sobre el capital.
[404] Como esas cotas de tsunami que marcaban los antiguos límites de los cataclismos pasados y que fueron ignorados u olvidados (Fackler, 2011). Reiko Hasegawa tuvo la gentileza de traducir para mí el texto de uno de ellos, erigido en 1933: “*Houses on the higher ground, happiness and joy of children and descendants / Memory of the tragedy of great tsunamis/Must not build houses below this stone / The tsunami came until here in 1896 as well as in 1933 / The district was completely destroyed, survivors counts only two for the first and four the other / Be warned no matter how many years go by”* [Casas en la tierra alta, alegría y dicha de hijos y descendientes / Memoria de la tragedia de grandes tsunamis / No deben construirse casas sobre esta roca. / El tsunami llegó hasta aquí en 1896, al igual que en 1933. / El distrito completo resultó destruido, se registraron sólo dos sobrevivientes en el primero, y cuatro en el otro. El alerta no debe ceder, sin importar cuántos años pasen](comunicación personal, 1º de julio de 2015).
[405] Así, se habría invertido la escena de la COP llamada de Copenhague 2009, donde los jefes de Estado, después de haber destejido todo el trabajo de negociación, se sentaron alrededor de una mesa y redactaron en una hoja en blanco algunas líneas que les parecían aceptables. Véase el sorprendente video en <www.spiegel.de/video/video-1063770.htm>.
[406] De ahí la asombrosa reacción, que se ve en todas partes, de regresar a la identidad, hasta el momento en que la mutación ecológica impone la superposición y la intrincación de todas las posibilidades de actuar. Esta crisis ha sido explorada a fondo por Aykut y Dahan (2015). El punto de interrogación quiere decir: no, no se puede gobernar el clima… no sólo porque no hay gobernalle, sino porque no hay Estado gobernante. Eso es pasar del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen Climático.
[407] Curiosamente, tanto Klein (2015) como Aykut y Dahan (2015), terminan con un conmovedor llamamiento al retorno del Estado.
[408] Utilizo el plural para subrayar el carácter múltiple de este actor.
[409] Alusión a la sempiterna tríada, en particular en Auguste Comte, que pretende ritmar la historia y su evolución por etapas.
[410] Véase el uso de *response-abilities* por Haraway, p. 43 de este libro.
[411] La metáfora técnica del regulador siempre ha fascinado a la teoría política (Mayr, 1986).

[412] Debo esta indicación a Pierre-Yves Condé: "Aún no era la plenitud en acto de una suma de competencias, tal como debía concebirla el derecho monárquico al final de la Edad Media y al comienzo de la época moderna. Era una plenitud afirmada únicamente como intransgredible, a través de la interdicción. Lugar vacío de la Majestad, que proyectaba alrededor del poder su círculo santuarizado. […] La historia del Estado romano, si por esta palabra entendemos otra cosa que una vaga aproximación descriptiva, es decir si entendemos en los mismos términos en que fue formulada en Roma la problemática –y más aún la práctica– de la construcción jurídica del Uno, pasa por el desvío de la historia del crimen de majestad. El crimen no es un incidente en el camino, una anomalía accidental. Por el contrario, es el acontecimiento que supone la institución política edificada sobre la defensa de un punto de referencia último" (Thomas, 1991).

[413] Véanse pp. 226-227 de este libro, sobre el pluralismo imposible de la tradición occidental.

[414] Véase la cita de Schmitt comentada en la p. 259 de este libro.

[415] Es, en la bailarina que nos sirvió de indicio desde el comienzo, el gesto de darse vuelta; véanse pp. 15 y 269 de este libro.

[416] Según los cálculos –evidentemente groseros– del *Living Planet Report* 2014, se necesitarían unos cuatro planetas, si se calcula en "hectárea global", para asegurar a todos los humanos el modo de vida de los americanos del Norte.

Bibliografía

AA.VV. (1987), *The Arcimboldo Effect. Transformation of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century*, Milán, Bompiani.

— (2012), "Penser la catastrophe", *Critique*, 783-784, agosto-septiembre.

— (2015), *An Atlas of Agendas. Mapping the Power, Mapping the Commons*, Londres, Anagram Books.

Abram, David (2013), *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (trad. Didier Demorcy e Isabelle Stengers), París, La Découverte. Ed. orig.: *The Spell of the Sensuous. Perception and Lenguage in a More-Than-Human-World,* 1996 [ed. cast.: *La magia de los sentidos*, Barcelona, Kairós, 2000].

Acot, Pascal (ed., 1998), *The European Origins of Scientific Ecology*, Ámsterdam, Overseas.

Aït-Touati, Frédérique (2011), *Contes de la Lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, París, Gallimard.

Alavoine-Muller, Soizik (2003), "Un Globe terrestre pour l'exposition de 1900. L'utopie géographique d'Élisée Reclus", *L'Espace Géographique*, 32, 2.

Anders, Gunther (2006), *La menace nucléar. Considérations radicales sur l'âge atomique* (trad. Christophe David), París, Le Serpent à plumes. Ed. orig.: *Die Atomare Drohung*, Múnich, Beck, 1981.

—(2007), *Le temps de la fin*, París, Éditions de l'Herne.

Archer, David (2010), *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*, Princeton, Princeton

University Press.

Ashmore, Malcolm, Derek Edwards y Jonathan Potter (1994), “The bottom line: The rhetoric of reality demonstrations”, *Configurations*, 2, 1: 1-14.

Assmann, Ian (2001), *Moïse l’Égyptien. Un essai d’histoire de la mémoire* (trad. Laure Bernardi), París, Aubier [ed. cast.: *Moisés el Egipcio*, Madrid, Oberón, 2003].
—(2003), *Le prix du monothéisme* (trad. Laure Bernardi), París, Aubier [ed. cast.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006].
—(2009), *Violence et monothéisme*, París, Bayard [ed. cast.: *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014].

Auerbach, Eric (2004), *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*, París, Macula.

Austin, J. L. (1970), *Quand dire, c’est faire* (trad. e introducción de Gilles Lane), París, Seuil, 1970. Ed. orig.: *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962 [ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 2013].

Aykut, Stephan y Amy Dahan (2015), *Gouverner le climat? Vingt ans de négociation climatique*, París, Presses de Sciences Po.

Bachelard, Gaston (1998), *Le rationalisme appliqué*, París, PUF [ed. cast.: *El racionalismo aplicado*, Buenos Aires, Paidós, 1978].

Banwart, S. A., J. Chorover y J. Gaillardet (2013), *Sustaining Earth’s Critical Zone. Basic Science and Interdisciplinary Solutions for Global Challenges*, Informe de la Universidad de Sheffield, Reino Unido.

Barnes, Barry y Steven Shapin (eds., 1979), *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills, Londres, Sage.

Bastaire, Helène y Jean Bastaire (2010), *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, París, Le Cerf.

Bastide, Françoise (2001), *Una notte con Saturno. Scritti semiotici sul discorso sicentifico*, Roma, Meltemi.

Beck, Ulrich (2003 [1986]), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, París, Flammarion-Champs.

Benjamin, Walter (2000), "Thèses sur le concept d'histoire", IX, en *Œuvres III*, París, Gallimard.

Bensaude-Vincent, Bernadette e Isabelle Stengers (1992), *Histoire de la chimie*, París, La Découverte [ed. cast.: *Historia de la química*, Madrid, Addison Wesley, 1997].

Biagioli, Mario (1993), *Galiléen Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, Chicago University Press [ed. cast.: *Galileo cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, Buenos Aires, Katz, 2008].
— (2006), *Galileo's Instruments of Credit. Telescopes, Images, Secrecy*, Chicago, The University of Chicago Press.

Bijker, Wiebe E. (2005), "The politics of water. The Oesterschelde storm surge barrier: A Dutch thing to keep the water out or not", en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public*, Cambridge, MIT Press: 512-529.

Blumenberg, Hans (1997), *Naufrage avec spectateur*, París, L'Arche [ed. cast.: *Naufragio con espectador*, Madrid, Machado, 1995].
— (1999), *La legitimité des temps modernes* (trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel y D. Trierweiller), París, Gallimard.

Bonneuil, Christophe y Jean-Baptiste Fressoz (2013), *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, París, Seuil.

Bonneuil, Christophe y Pierre de Jouvancourt (2014), "En finir avec l'épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène", en Émilie

Hache (ed.), *De l'univers clos au monde infini*, París, Éditions Dehors: 57-105.

Boucheron, Patrick (2013), *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, París, Seuil.

Boureux, Christophe (2014), *Dieu est aussi jardinier*, París, Le Cerf.

Bourg, Dominique (2010), *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, París, Seuil.

Brahami, Frédéric (2001), *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*, París, PUF.

Brantley, Susan L., Martin B. Goldhaber y K. Vala Ragnarsdottir (2007), "Crossing disciplines and scales to understand the critical zone", *Elements*, 3: 307-314.

Brecht, Bertolt (1990), *La vie de Galilée*, París, L'Arche [ed. cast.: *Vida de Galileo*, Madrid, Alianza, 2010].

Bredekamp, Horst (1996), *La nostalgie de l'Antique. Statues, machines et cabinets de curiosités* (trad. Nicole Casanova), París, Diderot.
— (2003), *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan archétype de l'État moderne. Illustration des œuvres et portraits* (trad. Denise Monidgliani), París, Maison des Sciences de l'Homme.

Brotton, Jerry (2013), *Une histoire du monde en 12 cartes* (trad. Séverine Weiss), París, Flammarion [ed. cast.: *Historia del mundo en 12 mapas*, Barcelona, Debate, 2014].

Brückle, Irène y Oliver Hahn (2011), *Galileo's Sidereus Nuncius. A Comparison of the Proof Copy with other paradigmatic Copies*, Berlín, Akademie.

Callon, Michel (1986), "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc", *L'Année Sociologique*, 36: 169-208.
— (1999), "La sociologie peut-elle enrichir l'analyse économique des externalités? Essai sur la notion de cadrage-débordement", en

Domimique Foray y Jacques Mairesse (eds.), *Innovations et performances. Approches interdisciplinaires*, París, EHESS: 399-431.

Callon, Michel (ed., 1998), *The Laws of the Markets*, Óxford, Blackwell.
— (ed., 2013), *Sociologie des agencements marchands. Textes choisis*, París, Presses de l'École Nationale des Mines.

Cartwright, Nancy (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Óxford, Clarendon Press.
— (1999), *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chabard, Pierre (2001), "L'Outlook Tower, anamorphose du monde", *Le Visiteur*, 7: 64-89.

Chakrabarty, Dipesh (2009), "The climate of history: Four Theses", *Critical Enquiry*, 35, invierno: 197-222.
— (2012), "2012. Postcolonial studies and the challenge of climate change", *New Literary History*, 43, 1: 1-18.
— (2014), "Climate and capital: On conjoined histories", *Critical Enquiry*, 41, otoño.

Chamayou, Grégoire (2013), *Théorie du drone*, París, La Fabrique.

Charbonnier, Pierre (2015), *La fin d'un grand partage. De Durkheim à Descola*, París, CNRS.

Charlson, Robert J. y otros (1987), "Oceanic phytoplankton, atmospheric sulphur, cloud albedo and climate", *Nature*, 326: 655-661.

Charvolin, Florian (2003), *L'invention de l'environnement en France. Chroniques anthropologiques d'une institutionnalisation*, París, La Découverte.

Chiro, Giovanna Di (2014), "Ramener l'écologie á la maison", en Émilie Hache (ed.), *De l'univers clos au monde infini,* París, Dehors: 191-220.

Clark, Christopher (2013), *Les Somnambules* (trad. Marie-Anne de Béru), París, Flammarion. Ed. orig.: *The Sleepwalkers. How Europe Went to War in 1914*, Nueva York, Harper Collins, 2013 [ed. cast.: *Sonámbulos. Cómo Europa fue a la guerra en 1914*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014].

Cline, Eric C. (2015), *1177 avant J.-C. Le jour où la civilisation s'est effondrée* (trad. Philippe Pignarre), París, La Découverte. Ed. orig.: *1177 B.C. The Year Civilisation Collapsed*, Princeton y Óxford, Princeton University Press, 2014 [ed. cast.: *1177 a. C. El año en que la civilización se derrumbó*, Barcelona, Crítica, 2015].

Conway, Erik M. y Naomi Oreskes (2014), *L'effondrement de la civilisation occidentale* (trad. Françoise y Paul Chemla), París, Les Liens que Libèrent. Ed. orig.: *The Collapse of Western Civilisation*, Nueva York, Columbia University Press, 2014.

Conway, Philip (2015), "Back down to Earth. Reassembling Latour's Anthropocenic geopolitics", *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*.

Corbin, Alain (ed., 2013), *La pluie, le soleil et le vent. Un histoire de la sensibilité au temps qu'il fait*, París, Aubier.

Crary, Jonathan (1999), *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and Modern Culture*, Cambridge, MIT Press.

Cronon, William (ed., 1996), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York, Norton.

Cruikshank, Julie (2010), *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Seattle, University of Washington Press.

Crutzen, P. J. y E. F. Stoermer (2000), "The 'Anthropocene'", *Global Change Newsletter*: 17-18.

Dahan, Amy y Michel Armatte (2005), "Modèles et modèlisations: 1950-2000. Nouvelles pratiques, nouveaux enjeus", *Revue d'Histoire*

des Sciences, 57, 2: 243-303.

Danowski, Deborah y Eduardo Viveiros de Castro (2014), "L'arrêt de monde", en Émilie Hache (ed.), *De l'univers clos au monde infini*, París, Dehors: 221-339.

Dardot, Pierre y Christian Laval (2014), *Commun. Essai sur la révolution au XXe siècle*, París, La Découverte.

Daston, Lorraine (1988), "The factual sensibility: An essay review on artifact and experiment", *Issis*, 79: 452-470.
— (2014), *L'économie morale des sciences modernes* (trad. Samuel Lézé, introducción de Stéphane Vandamme), París, La Découverte. Ed. orig.: *The Moral Economie of Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Daston, Lorraine y Peter Galison (2012), *Objectivité*, Dijon, Les Presses du Réel.

Daston, Lorraine y Fernando Vidal (2004), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press.

Davis, Mike (2006), *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900). Aux origines du sous-développement*, París, La Découverte.

Dawkins, Rochard (1999), *L'horloger aveugle* (trad. Bernard Sigaud), París, Robert Laffon. Ed. orig.: *The Blind Watchmaker*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1986 [ed. cast.: *El relojero ciego*, Barcelona, RBA, 1993].
— (2003), *Le gène égoïste* (trad. Nicolas Jones-Gorlin), París, Odile Jacob. Ed. orig.: *The Selfish Gen*, Óxford, Oxford University Press, 1976 [ed. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2014].

Debaise, Didier (2015), *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Dijon, Presses du Réel.

De Gaulle, Charles (1959), *Mémoires de guerre*, t. III, *Le salut (1944-1946)*, París, Plon [ed. cast. conjunta de los 3 vols. de la serie:

Memorias de guerra, Madrid, La esfera de los libros, 2005].

Deléage, Jean-Paul (1991), *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, París, La Découverte [ed. cast.: *Historia de la ecología*, Barcelona, Icaria, 1993].

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit [ed. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010].
— (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2013].

Descola, Philippe (1994), *Les lances du crépuscule*, París, Plon.
— (2005), *Par-délà nature et culture*, París, Gallimard.
— (2010), *La fabrique des images*, París, Musée del Quai Branly.

Despret, Vinciane (2009), *Penser comme un rat*, Versalles, Quae.
— (2012), *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions?*, París, La Découverte.

Despret, Vinciane e Isabelle Stengers (2011), *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée*, París, La Découverte.

Détienne, Marcel (2009), *Apollon, le couteau à la main*, París, Gallimard [ed. cast.: *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid, Akal].

Dewey, John (1992 [1938]), *Logique. La théorie de l'enquête*, París, PUF. Título orig.: *Logic. The Theory of Inquiry*, 1938.
— (2010), *Le public et ses problèmes* (trad. y prefacio de Joëlle Zask), París, Folio. Ed. orig.: *The Public and Its Problems*, 1927 [ed. cast.: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004].

Diederichsen, Dietrich y Anselm Franke (eds., 2013), *The Whole Earth Catalog. California and the Disappearence of the Outside*, Berlín, Haus der Kulturen der Welt.

Doel, Ronald E. (2003), "Constituing the postwar Earth sciences: The military's influence on the environmental sciences in the USA after

1945", *Social Studies of Science*, 33: 635-666.

Dooren, Thom Van (2014), *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, Nueva York, Columbia University Press.

Dörries, Matthias (2011), "The politics of atmospheric sciences: 'Nuclear winter' and global climate change", *Osiris*, 26, 1: 198-223.

Drouin, Jean-Marc (1991), *Réinventer la nature. L'économie et son histoire*, París, Desclée de Brouwer.

Dubos, René (1995 [1950]), *Louis Pasteur, franc-tireur de la science*, París, La Découverte [ed. cast.: *Pasteur*, Barelona, Grijalbo, 1967].

Dupuy, Jean-Pierre (2003), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, París, Seuil.

— (2012), "'On peut ruser avec le destin catastrophiste'", *Critique*, 783: 729-737.

Durkheim, Émile (1968 [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2008].

Edwards, Paul N. (2010), *A Vast Machine. Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*, Cambridge, MIT.

— (2012), "Entangled histories: Climate science and nuclear weapons research", *Bulletin of Atomic Scientist*, 68, 4: 28-40.

Elden, Stuart (2014), *The Birth of Territory*, Chicago, The University of Chicago Press.

Fackler, Martin (2011), "Tsunami warnings, written in stone", The *New York Times*, 20 de abril.

Farinelli, Franco (2009), *De la raison cartographique* (trad. Katia Bienvenu), París, CTHS. Ed. orig.: *Crisi della ragione cartographica. Introduzione alla geografia della globalità*, Milán, Einaudi, 2009.

Federici, Silvia (2014), *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marsella, Entremonde [ed. cast.: *Calibán y la*

bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de sueños, 2010].

Fleming, James Rodger (2010), *Fixing the Sky. The Checkered History of Weather and Climate Control*, Nueva York, Columbia University Press.

Foessel, Michaël (2012), *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, París, Seuil [ed. cast.: *Después del fin del mundo. Crítica de la razón apocalíptica*, Barcelona, Península, 2013].

Fontanille, Jacques (1998), *Sémiotique du discours*, Limoges, Presses de l'Université de Limoges.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1998 [1686]), *Entretiens sur la pluralité des mondes*, París, Flammarion [ed. cast.: *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Barcelona, Aguilar, 1962].

Ford, J. R. y otros (2014), "An assessment of lithostratigraphy for anthropogenic deposits", *Geological Society of London, Special Publications*, 395.

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, París, Gallimard [ed. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009].

Fox-Keller, Evelyn (1999), *La passion du vivant. La vie et l'œuvre de Barbara Mc Clintock* (trad. Rose-Marie Vassallo-Villaneau, prefacio de Isabelle Stengers), París, La Découverte. Ed. orig.: *A Feeling of the Organism. The Life and Work of Barbara Mc Clintock*, Londres, Freeman, 1983 [ed. cast.: *Seducida por lo vivo. Vida y obra de Barbara Mc Clintock*, Barcelona, Fontalba, 1984].

Francisco, papa (2015), *Laudato Si'*, Vaticano, Santa Sede.

Fressoz, Jean-Baptiste (2012), *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, París, Seuil.

Freud, Sigmund (1933), "Une difficulté de la psychanalyse" (trad. Marie Bonaparte), en *Essais de psychanalyse appliqué*, París,

Gallimard [ed. cast.: “Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916])”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

Fukuyama, Francis (1992), *La fin de l’histoire ou le dernier homme*, París, Flammarion. Ed. orig.: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992].

Gaddis, John Lewis (2006), *The Cold War. A New History Paperback*, Hammondsworth, Penguin [ed. cast.: *La guerra fría*, Barcelona, RBA, 2008].

Gagliardi, Pasquale, Anne Marie Reijnen y Philipp Valentini (2013), *Protecting Nature, Saving Creation. Ecological Conflicts, Religious Passions and Political Quandaries*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Galileo (1992), *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, París, Seuil [ed. cast.: *Diálogo de los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, Madrid, Alianza, 2011].
— (2008), *Leçons sur l’Enfer de Dante* (trad. Lucette Degryse, posfacio de Jean Marc Lévy-Leblond), París, Fayard [ed. cast.: *Dos lecciones infernales*, Madrid, Páginas de Espuma, 2012].

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié (2006), *Les Néo-Indiens. Une religion du troisième millénaire*, París, Odile Jacob.

Galison, Peter (2005), *L’empire du temps. Les horloges d’Einstein et les cartes de Poincaré* (trad. Bella Arman), París, Laffont. Ed. orig.: *Einstein’s Clocks, Poincaré’s Maps, Nueva York y Londres*, W. W. Norton & Company, 2003 [ed. cast.: *Relojes de Einstein, mapas de Poincaré*, Barcelona, Crítica, 2005].

Gamboni, Dario (2005), “Composing the body politic. Composite images and political representations 1651-2004”, en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public. The Atmospheres of Democracy*, Cambridge, Mass., MIT: 162-195.

Gontier, Thierry (ed., 2011), *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, París, Le Cerf.

Gardiner, Stephen M. (2013), *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Óxford, Oxford University Press.

Garfinkel, Harold, Michael Lynch y Eric Livingston (2011), “The work of a discovering science construed with materials from the optically discovered pulsar”, reimpresión: *Ethnomethodology*, vol. 3, *Sage-Benchmarks in Social Research Methods*, Londres: 214-243. Ed. orig.: *Philosophy of Social Sciences*, 11, 1981: 131-158.

Gary, Romain (1972), *Les racines du ciel*, París, Folio [ed. cast.: *Las raíces del cielo*, Barcelona, Debolsillo, 2008].

Geison, Gerald y James A. Secord (1988), “Pasteur and the process of discovery. The case of optical isomerism”, *Isis*, 79: 6-36.

Gemenne, François (2009), *Géopolitique du changement climatique*, París, Armand Colin.

Georgescu-Roegen, Nicholas (2011), *La Décroissance. Entropie, Écologie, Économie*, París, Sang de la terre.

Gervais, François (2013), *L’innocence du carbone. L’effet de serre remis en question*, París, Albin Michel.

Gil, Marie (2011), *Péguy au pied de la lettre. La question du littéralisme dans l’œuvre de Péguy*, París, Le Cerf.

Gilbert, Scott F. y David Epel (2009), *Ecological Developmental Biology. Integrating Epigenetics, Medicine and Evolution*, Sunderland, Mass., Sinauer Associates Inc.

Glacken, Clarence J. (1967), *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought From Ancient Times to the End of the 18th Century*, Berkeley, California University Press.

Golding, William (2008), *Sa majesté des mouches* (trad. Lola Tranec), París, Gallimard. Ed. orig.: *Lord of the Flys*, Londres, Faber & Faber, 1954 [ed. cast.: *El señor de las moscas*, Barcelona, Edhasa, 2009].

Gordon, Deborah (1999), *Ants At Work. How An Insect Society Is Organized*, Nueva York, Free Press.

— (2010), *Ant Encounters. Interaction Networks and Colony Behavior*, Princeton, Princeton University Press.

— (2014), "The ecology of collective behavior", *PLoS Biol*, 12, 3: 1-14.

Gore, Al (2007), *Une vérité qui dérange. L'urgence planétaire du réchauffement climatique et ce que nous pouvons faire pour y remédier* (trad. Christopher Jaquet), París, La Martinière. Ed. orig.: *An Inconvenient Truth. The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It*, Nueva York, Rodale Books, 2006 [ed. cast.: *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*, Barcelona, Gedisa, 2007].

— (2008), *La raison assiégée* (trad. Claudine Richetin), París, Seuil. Ed. orig.: *The Assault on Reason*, Nueva York, Penguin, 2007 [ed. cast.: *El ataque contra la razón*, Barcelona, Debate, 2007].

Gould, Stephen-Jay (1991), *La vie est belle*, París, Seuil. Ed. orig.: *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History*, Nueva York, W. W. Norton, 1989 [ed. cast.: *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica, 2006].

Grace, C. R. y otros (2007), "Structure of the N-terminal domain of a type B1 G protein-coupled receptor in complex with a peptide ligand", *PNAS*, 104, 20 de marzo: 4858-4963.

Greimas, Algirdas J. y Joseph Courtès (eds., 1979), *Sémiotique. Dictionnaire reaisonné de la théorie du langage*, París, Hachette [ed. cast.: *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1991].

Greimas, Algirdas J. y Jacques Fontanille (1991), *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, París, Seuil [ed. cast.: *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, México, Siglo XXI, 2002].

Grevsmühl, Sebastian Vincent (2014), *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, París, La Découverte.

Gribbin, John y Mary Gribbin (2009), *James Lovelock: In Search of Gaia*, Princeton, Princeton University Press.

Grove, Richard (2013), *Les îles du paradis. L'invention de l´écologie aux colones, 1660-1854* (trad. Mathias Lefèvre), París, La Découverte. Título orig.: *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism*, *1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Hache, Émilie (ed., 2012), *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*, París, Éditions Amsterdam.
— (ed., 2014), *De l'univers clos au monde infini*, París, Dehors.

Hamilton, Clive (2013a), *Les apprentis sorciers du climat. Raisons et déraisons de la géo-ingénierie* (trad. Cyril Le Roy), París, Seuil. Ed. orig.: *Earthmasters, The Dawn of the Age of Climate Engeneering*, New Haven, Yale University Press, 2013.
— (2013b), *Réquiem pour l'espèce humaine* (trad. Jacques Treiner y Françoise Gicquet), París, Presses de Sciences Po. Ed. orig.: *Requiem for a Species. Why We Resist The Thuth About Climate Change*, Londres, Earthscan, 2010.

Hamilton, Clive, Christophe Bonneuil y François Gemenne (eds., 2015), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge.

Hamilton, Clive y Jacques Grinevald (2015), "Was the Anthropocene anticipated?", *Anthropocene Review*, 1, 14.

Haraway, Donna (2007), *Le Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes* (antología al cuidado de Laurence Allard, Delphine Gardey y Nathalie Magnan), París, Exils.
— (2014), "Jeux de ficelles avec les espèces: rester avec le trouble", en Vinciane Despret y Raphaël Larrère, *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, París, Hermann.

— (2015), “Staying with the trouble: Sympoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques”, en Isabelle Stengers (ed.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les Presses du Réel.
— (2016), “Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene”, en Jason Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM.

Harnack, Adolf (1990 [1923]), *Marcion the Gospel of the Alien God* (trad. John Steely y Lyle Bierma), Oregón, Wipf & Stock.

Heinz, Dorothea (2015), *La Terre comme l’impensé du Léviathan. Une lecture de Carl Schmitt en juriste de l’écologie politique*, memoria de la EHESS dirigida por Bruno Karsenti, París, EHESS.

Heise, Ursula K. (2008), *Sense of Place and Sense of Planet. The Environmental Imagination of the Global*, Óxford, Oxford University Press.

Hesíodo (1981), *Théogonie. La naissance des dieux*, precedido de un ensayo de Jean-Pierre Vernant, París, Rivages [*Teogonía*].

Hobbes, Thomas (1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* ([*Leviathan*, 1668] trad., prefacio y notas de François Tricaud), París, Sirey [ed. cast.: *Leviatán, o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2014].

Hochstrasser, Julie Berger (2007), *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age*, New Haven, Yale University Press.

Hoggan, James (2009), *Climate Cover-Up. The Crusade to Deny Global Warming*, Vancouver, Greystone Books.

Hölldobler, Bert y Edward O. Wilson (2008), *The Superorganism. The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, Nueva York, Norton.

Hulme, Mike (2009), *Why We Disagree About Climate Change. Understanding Controversy. Inaction and Opportunity*, Cambridge,

Cambridge University Press.

Hume, David (2005), *Dialogues sur la religion naturelle* ([*Dialogues Concerning Natural Religion*] texto, trad. y comentario de M. Malherbe), París, Vrin [ed. cast.: *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 2014].

Husserl, Edmund (2004), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* ([*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936] trad. Gérard Granel), París, Gallimard [ed. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991].

Huzar, Eugène (2008 [1855]), *La fin du monde par la science* (introducción de Jean-Baptiste Fressoz), Alfortville, Ère.

James, William (1996 [1909]), *A Pluralistic Universe*, Londres, The University of Nebraska Press.

Jameson, Frederik (2003), “Future City”, *New Life Review*, mayo-junio.

Jeandel, Catherine y Rémy Mosseri (2011), *Le Climat à découvert. Outils et méthodes en recherche climatique*, París, CNRS.

Jonas, Hans (1990), *Le principe responsabilité*, París, Le Cerf. Ed. orig.: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 [ed. cast.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 2015].
— (2001), *Gnostic Religion*, Nueva York, Beacon Press.

Karsenti, Bruno (2012a), “La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 96, 3: 513-540.

— (2012b), *Moïse et l’idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, París, Le Cerf.

— (2013), “Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes”, *Tracés*, especial: *Philosophies et sciences sociales*: 167-188.

Keeling, Charles D. (1998), “Rewards and penalties of recording the Earth”, *Annual Review of Energy and Environment*, 23: 25-82.

Kepel, Gilles y Jean-Pierre Milelli (eds., 2008), *Al Qaeda in its Own Words*, Cambridge, Mass., Belknap Press.

Kershaw, Ian (2011), *La fin. Allemagne 1944-1945* (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat), París, Seuil. Ed. orig.: *The End. Hitler's Germany 1944-45*, Londres, Allen Lane, 2011 [ed. cast.: *El final. Alemania, 1944-1945*, Barcelona, Península, 2013].

Kierkegaard, Søren (2000 [1843]), *Crainte et tremblement* (trad. y presentación de Charles Le Blanc), París, Rivages poche [ed. cast.: *Temor y temblor*, Madrid, Alianza, 2012].

Klein, Naomi (2015), *Tout peut changer. Capitalisme et changement climatique*, Arles, Actes Sud. Ed. orig.: *This Changes Everything. Capitalism vs. Climate*, Nueva York, Simon & Schuster, 2014 [ed. cast.: *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós, 2015].

Koerner, Joseph Leo (2009), *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape*, Londres, Reaktion Books.

Koestler, Arthur (2010), *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers* ([*The Sleepwalkers*, 1959] trad. Georges Fradier), París, Les Belles Lettres [ed. cast.: *Los sonámbulos*, Barcelona, Salvat, 1994].

Kohn, Eduardo (2013), *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.

Koyré, Alexandre (1962), *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard.

Kupiec, Jean-Jacques y Pierre Sonigo (2000), *Ni dieu ni gène*, París, Seuil.

Lacoste, Yves (2014 [1982]), *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, París, La Découverte [ed. cast.: *La geografía: un arma para la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1990].

Laroche, E. (1949), *Histoire de la racine Nem en Grec ancien: nemo, nemesis, nomos, nomizo*, París, Klincksieck.

Larrère, Catherine (1997), *Les philosophies de l'environnement*, París, PUF.

Latour, Bruno (1989), "Pasteur et Pouchet: hétérogenèse de l'histoire de sciences", en Michel Serres (ed.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas: 423-445.

— (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

— (1992), *Aramis, ou l'amour des techniques*, París, La Découverte.

— (1994), "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique", en Isabelle Stengers (ed.), *L'effet Whitehead*, París, Vrin: 197-217.

— (1995), "Moderniser ou écologiser. À la recherche de la septième Cité", *Écologie Politique*, 13: 5-27.

— (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entres les sciences en démocratie*, París, La Découverte [ed. cast.: *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2013].

— (2001a), *L'éspoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* (trad. Didier Gille), París, La Découverte [ed. cast.: *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001].

— (2001b [1984]), *Pasteur: guerre et paix des microbes*, seguido de *Irréductions*, París, La Découverte [ed. cast.: *Pasteur. La lucha contra los microbios*, Madrid, Fundación Santa María-Ediciones SM, 1988].

— (2002a), "Et si l'on parlait un peu politique?", *Politix*, 15, 58: 143-166.
— (2002b), Les Microbes, guerre et paix, 2002.
— (2004a), "Le rappel de la modernité: approches anthropologiques", <ethnographiques.org>, 6.
— (2004b), "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. Special issue on the 'future of critique'", *Critical Inquiry*, 30, 2: 25-248.
— (2006), *Changer de société. Refaire de la sociologie* (trad. Nicolas Guilhot), París, La Découverte.
— (2008a), "The Powers of fac dimiles: A turing test on science and literature", en Stephen J. Burn y Peter Demsey (ed.), *In Intersections Essays on Richard Powers*, Champaign, Urbana, Dalkey Archive Press: 263-292.
— (2008b), *What is the Style of Matters of Concern? Two Lectures on Empirical Philosophy*, Ámsterdam, Van Gorcum.
— (2009a), "La mondialisation fait-elle un monde habitable?", en *Territoire 2040. Prospectives Périurbaines et Autres Fabriques de Territoire, Revue d'Étude et de Prospective*, 2: 9-18.
— (2009b [1996]), *Sur le culte moderne des dieux faitiches seguido de Iconoclash*, París, La Découverte.
— (2010a), *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, París, La Découverte.
— (2010b), "Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert d'avoir sauvé ton âme?", en Jacques-Noël Pérès (ed.), *L'avenir de la Terre. Un défi pour les Églises*, París, Desclée de Brouwer: 51-72.
— (2010c), "Steps toward the writing of a compositionist manifesto", *New Literary History*, 41: 471-490.
— (2012a), "Au moins lutter à armes égales" (posfacio), en Edwin Zaccai, François Gemenne y Jean-Michel Decroly, *Controverses climatiques, sciences et politiques*, París, Sciences Po: 247-256.
— (2012b), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, París, La Découverte.
— (2013a), *Facing Gaia. Six Lectures on the Political Theology of Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion*, disponible en <bruno-latour.fr>.

— (2013b [2002]), *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, París, Les Empêcheurs de penser en rond–La Découverte.
— (2014a), “Agency at the time of the Anthropocene”, *New Literary History*, 45: 1-18.
— (2014b), “Formes élémentaires de la sociologie; formes avancées de la théologie”, *Archives de sciences sociales des religions*, 167, julio-septiembre: 255-277.
— (2014c), “Nous sommes des vaincus”, en Camille Riqueur, *Charles Péguy*, París, Le Cerf: 11-30.
— (2014d), “Some advantages of the notion of ‘critical zone’ for geopolitics (Geochemistry of the Earth’s surface GES-10 Paris France, 18-23 August, 2014)”, *Procedia Earth and Planetary Science*: 3-6.
— (2015), “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene”, en Clive Hamilton, Christophe Bonneuil y François Gemenne (eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge: 145-155.

Latour, Bruno y Paolo Fabbri (1977), “Pouvoir et Devoir dans un article de science exacte”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13: 81-99.

Latour, Bruno y Émilie Hache (2009), “Moral ou moralisme? Un exercice de sensibilisation”, *Raisons Politiques*, 34, mayo: 143-166.

Latour, Bruno y Steve Woolgar (1988), *La vie de laboratoire* (trad. Michel Biezunski), París, La Découverte [ed. cast.: *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995].

Latour, Bruno y Shirley Strum (1986), “Human social origins: On please, tell us another story”, *Journal of Social and Biological Structures,* 9: 169-187.

Latour, Bruno y otros (2013), “‘Le tout est toujours plus petit que ses parties’. Une expérimentation numérique des monades de Gabriel tarde”, *Réseaux*, 31, 1: 199-233.

Latour, Bruno y Peter Weibel (eds., 2002), *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, Cambridge, Mass., MIT Press.
— (eds., 2005), *Making Things Public. Atmosphères of Democracy*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Legg, Stephen (dir., 2011), *Spatiality, Sovereignity and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos*, Londres, Routledge.

Lenton, Timothy M. (1998), "Gaia and natural selection: A review article", *Nature*, 394, 30 de julio: 439-447.

Lewis, Simon L. y Mark A. Maslin (2015), "Defining the Anthropocene", *Nature*, 519, 12 de marzo: 171-180.

Lippmann, Walter (2008), *Le public fantôme* (trad. Laurence Décréau, introducción de Bruno Latour), París, Demopolis.

Locher, Fabien (2013), "Les pâturages de la guerre froide: Garrett Hardin et la 'tragédie des communs'", *Révue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60, 1: 7-36.

Locher, Fabien y Gregory Quenet (2009), "L'histoire environnementale: origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier. Numéro spécial sur l'histoire de l'environnement", *Révue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 56, 4.

Lovelock, James (2000), *Homage to Gaia. The Life on an Independent scientist*, Óxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Homenaje a Gaia*, Navarra, Laetoli, 2005].
— (2001), *Gaïa. Une médicine pour la planète. Géophysiologie, nouvelle science de la Terre* (trad. de Bernard Sigaud), París, Sang de la terre. Ed. orig.: *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Óxford, Oxford University Press, 1979 [ed. cast.: *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Barcelona, Hermann Blume, 1983].
— (2007), *La revanche de Gaïa. Pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité?* (trad. Thierry Piélat), París, Flammarion. Ed. orig.: *The Revenge of Gaia*, Santa

Barbara, Allen Lane, 2006 [ed. cast.: *La venganza de la Tierra*, Barcelona, Planeta, 2007].

Lovelock, James y Dian Hitchcock (1967), "Life detection by atmospheric analysis", *Icarus. International Journal of the Solar System*, 7, 2.

Lovelock, James y M. Whitfield (1982), "Life span of the biosphere", *Nature*, 296: 561-563.

Löwith, Karl (2002), *Histoire et salut. Les présuppposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (prefacio de Jean-François Kervégan), París, Gallimard. [ed. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2008].

Lubac, Henri de (2014 [1981]), *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, París, Le Cerf [ed. cast.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Flore*, Madrid, Encuentro, s.f.].

Luissetti, Federico y Wilson Kaiser (eds., 2015), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, Durham, Duke University Press.

Luntz, Frank (2005), *Words That Work*, Nueva York, Hachette Books [ed. cast.: *La palabra es poder. Lo importante no es lo que dices sino lo que la gente entiende*, Madrid, La esfera de los libros, 2011].

Lussault, Michel (2013), *L'avénement du monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*, París, Seuil.

MacKenzie, Donald (2008), *Material Markets. How Economic Agents are Constructed*, Oxford, Oxford University Press.

Mandeville, Bernard (1992 [1714]), *La fable des abeilles ou les vices privé font le bien public*, París, Vrin [ed. cast.: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 2004].

Mann, Charles C. (2013), *1493. Comment la découverte de l'Amérique a changé le monde* (trad. Marina Boraso), París, Albin Michel. Ed. orig.: *1493: Uncovering the New World Columbus Created*, Nueva York, Knopf, 2011 [ed. cast.: *1493: una historia del mundo después de Colón*, Buenos Aires, Katz, 2013].

Mann, Michael (2013), *The Hockey Stick and the Climate Wars. Dispatches from the Front Line*, Nueva York, Columbia University Press.

— (2014), "If you see something say something", *New York Times*, 17 de enero.

Margulis, Lynn (1998), *Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, Nueva York, Basic Books [ed. cast.: *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Barcelona, Debate, 2002].

— (2012), "Gaïa", en Émilie Hache (ed.), *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*, París, Éditions Amsterdam: 251-266.

Margulis, Lynn y Dorian Sagan (1989), *L'Univers bactériel*, París, Albin Michel.

— (1997), *Microcosmos. Four Billon Years of Microbial Evolution*, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets, 1995].

Marres, Noortje (2012), *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*, Londres, Palgrave.

Martel, Yann (2009), *L'histoire de Pi*, París, Gallimard [ed. cast.: *Vida de Pi*, Barcelona, Destino, 2003].

Martin, Nastassja (2014), *Les âmes sauvages Gwich'in, Occident, Environnement. Rencontres des mondes en subarctique (Haut Yukon, Alaska)*, tesis EHESS, París, en prensa.

Masson-Delmonte, Virginie (2011), *Climat: le vrai et le faux*, París, Le Pommier.

Matteucci, Ruggero y otros (2012), “A hippocratic oath for geologists?”, *Annals of Geophysics*, 55, 3: 365-369.

Mayr, Otto (1986), *Authority, Liberty, an Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

McNeill, John R. (2010), *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l’environnement mondial au XXe siècle*, Saint-Étienne, Champ Vallon.

McPhee, John (1980), *The Control of Nature*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux.
— (1994), *Assembling California*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux.

Meier, Heinrich (2014), *La leçon de Carl Schmitt. Quattre chapitres sur la différence entre la théologie politique et la philosophie politique* (trad. Françoise Manent), París, Le Cerf.

Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House.

Mialet, Hélène (2014), *À la recherche de Stephen Hawking*, París, Odile Jacob.

Minca, Claudio y Rorty Rowan (2015), *On Schmitt and Space*, Londres, Routledge.

Mitchell, Timothy (2013), *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l’ère du pétrole* (trad. Christophe Jacquet), París, La Découverte. Ed. orig.: *Carbon Democracy*, Londres, Verso, 2011.

Moltmann, Jurgen (2004), *Le rire de l’univers. Traité de christianisme écologique* (textos escogidos por Jean Bastaire), París, Le Cerf.

Monod, Jacques (1970), *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Seuil.

Montebello, Pierre (2003), *L’autre Métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, París, Desclée de Brouwer.

Morrison, Philip y Phylis Morrison (1982), *The Powers of Ten (realized by Charles and Ray Eames*), San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1982 [ed. cast.: *Potencias de diez. Libro que trata del tamaño relativo de los objetos del Universo y del efecto que produce añadir otro cero*, Barcelona, Prensa Científica, 1984].

Morton, Oliver (2007), *Eating the Sun. The Everyday Miracle of How Plants Power the Planet*, Londres, Fourth State.

Morton, Timothy (2013), *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis, Minnesota University Press.

Nicéron, Jean-François (1663), *La perspective curieuse à Paris chez Pierre Billaine chez Jean Du Puis rue Saint Jacques à la Couronne d'Or avec l'Optique et la Catoptrique du R P Mersenne du mesme ordre. Œuvre très utile aux Peintres, Architectes, Sculpteurs, Graveures et à tous autres que se meslent du Dessein*.

Nordhaus, Ted y Michael Shellenberger (2007), *Break Through. From the Death of Environnementalism to the Politics of Possibility*, Nueva York, Houghton Mifflin Company.

Northcott, Michael S. (2013), *A Political Theology of Climate Change*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Olwig, Kenneth (2008), "Has 'geography' always been modern?: Choros, (non) representation, performance, and the landscape", *Environment and Planning A. Society and Space*, 40: 1843-1861.
— (2011), "The Earth is not a globe: Landscape *versus* the 'globalist' agenda", *Landscape Research*, 36, 4: 401-415.

Oreskes, Naomi (2004), "Beyond the ivory tower: The scientific consensus on climat change", *Science*, 306, 5702: 1686.

Oreskes, Naomi y Erik M. Conway (2012), *Les marchands de la doute* (trad. Jacques Treiner), París, Le Pommier. Ed. orig.: *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from*

Tobacco Smoke to Global Warming, Nueva York, Bloomsbury Press, 2010.
— (2014), *L'effondrement de la civilisation occidentale* (trad. Françoise y Paul Chemla), París, Les Liens qui Libèrent. Ed. orig.: *The Collapse of Western Civilisation*, Nueva York, Columbia University Press, 2014.

Ospovat, Dov (1995), *The Development of Darwin's Theory. Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ostrom, Elinor (2010), *La gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruselas, De Boeck.

Panofsky, Erwin (1975), *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, París, Minuit [ed. cast.: *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1999].
— (2001), *Galilée critique d'art* (trad. Nathalie Heinich), seguido de *Attitude esthétique et pensée scientifique par Alexandre Koyré*, Bruselas, Impressions Nouvelles.

Pasteur, Louis (1922), "Mémoire sur la fermentation appellée lactique", *Œuvres complètes*, t. II, París, Masson et Cie éditeurs: 3-13.

Pearce, Fred (2007), *With Speed and Violence. Why Scientists Fear Tippong Points in Climate Change*, Boston, Beacon Press.

Péguy, Charles (1992), *Œuvres en prose complètes*, t. III (ed. presentada, establecida y anotada por Robert Durac), París, Gallimard, col. "La Pléiade".

Pestre, Dominique (2006), *Introduction aux Science Studies*, París, La Découverte.
— (2014), "Néolibéralisme et gouvernement. Retour sur une catégorie et ses usages", en Dominique Pestre (ed.), *Le gouvernement des technosciences. Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*, París, La Découverte.

Pickering, Andy (2011), *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*, Chicago, The University of Chicago Press.

Pike, Sarah M. (2006), *New Age and Neopagan Religions in America*, Nueva York, Columbia University Press.

Polanyi, Karl (1983 [1945]), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, París, Gallimard [ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, Endymion, 1989].

Powers, Richard (2010), *La chambre aux échos*, París, 10/18. Título orig.: *The Echo Maker*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2006 [ed. cast.: *El eco de la memoria*, Barcelona, Random House, 2010].
— (2012), *Gain. A Novel*, Nueva York, Picador.

Proctor, Robert N. (2014), *Golden Holocaust. La conspiration des industriels du tabac*, París, Éditions des Équateurs.

Pryck, Kari De (2014), "Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, ou les défis d'un mariage arrangé entre science et politique", *Ceriscope Environnement* (en línea), París, Sciences Po.

Quenet, Gregory (2015), *Versailles, une histoire naturelle*, París, La Découverte.

Ramel, Frédéric (2011), *Philosophie des relations internationales*, París, Sciences Po.

Reclus, Élisée y Nicolas Jankovic (2012), *Projet de globe terrestre au 100 000e*, París, Éditions B2 Le Moniteur.

Richtel, Matt (2015), "California farmers dig deeper for water, sipping their neighbors dry", *The New York Times*, 5 de junio.

Riquier, Camille (2011), "Charles Péguy. Métaphysiques de l'événement", en Didier Debaise (ed.), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du Réel.

Riquier, Camille (ed., 2014), *Charles Péguy*, París, Le Cerf.

Rockström, Johan (2009), “A safe operating space for humanity”, *Nature*, 461, 24 de septiembre.

Rockström, Johan, Will Steffen y otros (2009), “Planetary Boundaries: Exploring the safe operating space for humanity”, *Ecology and Society*, 14, disponible en <ecologyandsociety-org/vol14/iss2/art32>.

Rudwick, Martin (2007), *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press.

— (2014), *Earth's Deep History. How it Was Discovered and Why it Matters*, Chicago, The University of Chicago Press.

Ruse, Michael (2013), *The Gaia Hypothesis. Science on a Pagan Planet*, Chicago, The University of Chicago Press.

Ruyer, Raymond (2013 [1952]), *Néo-finalisme* (prefacio de Fabrice Colonna), París, PUF.

Schaffer, Simon (2005), “Seeing double: How to make up phantom body politic”, en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public*, Cambridge, Mass., MIT Press: 196-202.

— (2008), *The Information Order of Isaac Newton's Principia Mathematica*, The Hans Rausing Lecture 2008, Uppsala University, Foerfattaren, Salvia Smaskrifter.

— (2011), “Newtonian angels”, en Joan Raymond (ed.), *Conversations with Angels. Essays Towards a History of Spiritual Communication*, Londres, Palgrave: 90-122.

— (2014), *La Fabrique des sciences modernes, XVIIe-XIXe siècle* (trad. Frédérique Aït-Touati, Loïc Marcou y Stéphane Van Damme), París, Seuil.

Schmitt, Carl (1972 [1963]), *La notion de politique,* seguido de *Théorie du partisan*, París, Calmann-Lévy [ed. cast.: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2014, y *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Madrid, Trotta, 2013, respectivamente].

— (1985), *Terre et mer*, París, Le Labyrinthe [ed. cast.: *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007].
— (1988), *Théologie politique, 1922-1969*, París, Gallimard [ed. cast.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009].
— (2001a), *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, París, Seuil [ed. cast.: *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2003].
— (2001b), *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* (trad. Lilyane Deroche-Gurcel y presentación de Peter Haggenmacher), París, PUF [ed. cast.: *El nomos de la tierra*, Granada, Comares, 2003].
— (2007), *La guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)* (trad. y presentación de Céline Jouin), París, Ère.

Schneider, Stephen H. y otros (2008), *Scientists debate Gaia*, Cambridge, Mass., MIT.

Serres, Michel (1974), *La traduction. Hermès III*, París, Minuit.
— (1980), *Le parasite*, París, Grasset.
— (1990), *Le contrat naturel*, París, Bourin [ed. cast.: *El contrato natural*, Valencia, Pre-textos, 2004].

Shapin, Steven (1998), *La révolution scientifique*, París, Flammarion.

Shapin, Steven y Simon Schaffer (1993), *Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique* (trad. Thierry Piélat), París, La Découverte.

Sloterdijk, Peter (2005), *Écumes. Sphères III* (trad. Olivier Mannoni), París, Maren Sell [ed. cast.: *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Madrid, Siruela, 2014].
— (2006), *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire* (trad. Olivier Mannoni), París, Maren Sell.
— (2010), *Globes. Sphères II* (trad. Olivier Mannoni), París, Maren Sell [ed. cast.: *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Madrid, Siruela, 2014].

Sonigo, Pierre e Isabelle Stengers (2003), *L'évolution*, Les Ullis, EDP Sciences.

Soudan, Clara (2015), *Théologie politique de la nature. L'ontologie théologique de Hans Jonas au fondement de son éthique environnementale de la résponsabilité* (máster en Filosofía de la religión), París, EPHE.

Squarzoni, Philippe (2012), *Saison brune*, París, Delcourt.

Steffen, Will y otros (2011), "The Anthropocene: From global change to planetary stewardship", *Ambio*, 12, octubre.

— (2015a), "Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet", *Science Express*.

— (2015b), "The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration", *The Anthropocene Review*: 1-18.

Stengers, Isabelle (1993), *L'invention des sciences modernes*, París, La Découverte.

— (1998), "La guerre des sciences: et la paix?", en Jurdant Baudouin (ed.), *Impostures scientifiques. Les malentendus de l'affaire Sokal*, París, La Découverte: 268-292.

— (2002), *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, París, Seuil.

— (2005), *La Vierge et le Neutrino*, París, Les Empêcheurs de penser en rond.

— (2009), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, París, La Découverte–Les Empêcheurs de penser en rond.

Stengers, Isabelle y Thierry Drumm (2013), *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, París, La Découverte–Les Empêcheurs de penser en rond.

Stern, Nicolas (2007), *The Economics of Climate Change. The Stern Review*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strum, Shirley (2012), “Darwin’s monkey: Why baboons can’t become human”, *Yearbook of Physical Anthropology*, 55: 3-23.

Strum, Shirley y Bruno Latour (1991), “The meaning of social: From baboons to humans”, en Glendon Schubert y Roger D. Masters (eds.), *Primate Politics*, Carbondale, Southern Illinois University Press: 73-86.

Styfhals, Willem (2012), “Gnosis, modernity and divine incarnation: The Voegelin-Blumenberg debate”, *Bijgraden. International Journal in Philosophy and Theology*, 73, 3: 190-211.

Szerszynski, Bronislaw (2012), “The end of the end of nature: The Anthropocene and the fate of the human”, *The Oxford Literary Review*, 34, 2: 165-184.

Tansley, A. G. (1935), “The use and abuse of vegetational concepts and terms”, *Ecology*, 16, 3: 284-307.

Tarde, Gabriel (1999), *Les lois sociales*, París, Les Empêcheurs de penser en rond [ed. cast.: *Las leyes sociales*, Barcelona, Gedisa, 2013].

Taylor, Bron (2010), *Dark Green Religion. Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, The University of California Press.

Thomas, Yan (1991), “L’institution de la majesté”, *Revue de Synthèse*, CXII, 3, 4: 331-386.

— (2011), *Les opérations du droit* (textos seleccionados y prologados por Olivier Cayla, Jacques Chiffoleau, Marie-Angèle Hermitte y Paolo Napoli), París, Seuil.

Thompson, Charis (2005), *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Toulmin, Stephen (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press [ed. cast.: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001].

— (1992), *Les usages de l'argumentation*, París, PUF [ed. cast.: *Los usos de la argumentación*, Barcelona, Península, 2006].

Tresch, John (2005), "Cosmogram", en Melik Ohanian y Jean-Christophe Royoux (eds.), *Cosmograms*, Nueva York, Lukas and Sternberg: 67-76.
— (2012), *The Romantic Machine*, Chicago, The University of Chicago Press.

Tsing, Anna L. (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press.

Twain, Mark (2015), *La vie sur le Mississippi* ([*Life on the Mississippi*, 1883] trad. Bernard Blanc), París, Payot [ed. cast.: *La vida en el Mississippi*, Buenos Aires, Emecé, 1947].

Tyrrell, Toby (2013), *On Gaia. A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, Princeton, Princeton University Press.

Van Damme, Stéphane (2002), *Descartes*, París, Sciences Po.

Vaughan, Diane (1996), *The Challenger Launch Decision: Risky Technology, Culture and Deviance at NASA*, Chicago, The University of Chicago Press.

Venturini, Tommaso (2010), "Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory", *Public Understanding of Science*, 19, 2: 258-273.

Vidal-Naquet, Pierre (1991), *Les assessins de la mémoire. Un Eichmann de papier et autres essais sur le révisionnisme*, París, La Découverte [ed. cast.: *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994].

Vieille-Blanchard, Élodie (2011), *Les Limites à la croissance dans un monde global. Modélisation, prospectives, réfutations*, tesis, París, EHESS.

Viveiros de Castro, Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales*, París, PUF [ed. cast.: *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2011].

Voegelin, Eric (2000a), "Erzatz religion. The gnostic mass movements of our time", en *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 5: *The Political Religions, The New Science of Politics,* y *Science, Politics and Gnosticism*, Columbia y Londres, The University of Missouri Press: 295-313.

— (2000b), *La Nouvelle Science du politique* (trad. Sylvie Courtine-Denamy), París, Seuil [ed. cast.: *La nueva ciencia de lo político*, Buenos Aires, Katz, 2006].

Von Uexküll, Jakob (1965), *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification*, París, Gonthier.

Waddington C. H. (2012), *Biological Processes in Living Systems. Towards a Theoretical Biology*, t. IV, Edimburgo, Aldine Transactions reprint.

Ward, Barbara y René Dubos (1972), *Only One Earth. An Unofficial Report Commisioned by the Secretary General of the United Nations Conference on the Human Environment*, Nueva York, Norton.

Ward, Peter D. (2009), *The Medea Hypothesis: Is Life in Earth Ultimately Self-Destructive?*, Princeton, Princeton University Press.

Weart, Spencer (2003), *The Discovery of Global Warming*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [ed. cast.: *El calentamiento global. Historia de un descubrimiento científico*, Navarra, Laetoli, 2006].

Welzer, Harald (2009), *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle*, París, Gallimard [ed. cast.: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Buenos Aires, Katz, 2011].

White, Lynn (1967), "Historical roots of our ecological crisis", *Science Magazine,* 6.

White, Richard (2009), *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs: 1650-1815* (trad. Frédéric Cotton), Toulouse, Anacharsis.

Whitehead, Alfred North (1998), *Le concept de nature* [*The Concept of Nature*, 1920], París, Vrin [ed. cast.: *El concepto de naturaleza*, Madrid, Gredos, 1968].

Whitman, James Q. (2012), *The Veridic of Battle: The Law of Victory and the Making of Modern War*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Williams, Alex y Nick Srnicek (2014), "Le Manifeste pour une politique accélérationniste" (trad. Yves Citton), *Multitude*, 56: 23-35.

Williams, Mark y otros (2015), "Humans as the third evolutionary usage of biosphere engineering of rivers", *Anthropocene*, disponible en <dx.doi.org/10.1016/j.ancene.2015.03.003>.

Witham, Larry (2005), *The Measure of God: Our Century Long Struggle to Reconcile Science and Religion. The Story of the Gifford Lectures*, San Francisco, Harper.

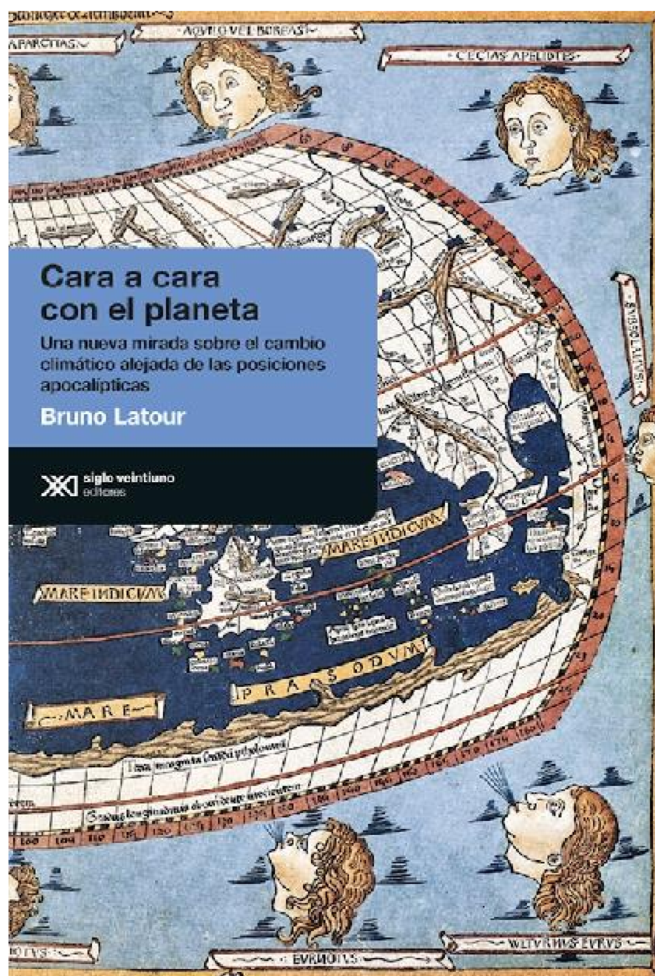
Yack, Bernard (1992), *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Berkeley, University of California Press.

Zaccai, Edwin, François Gemenne y Jean-Michel Decroly (2012), *Controverses Climatiques, Sciences et Politiques*, París, Sciences Po.

Zalasiewicz, Jan (2008), *The Earth After Us: What Legacy will Humans Leave in the Rocks?*, Óxford, Oxford University Press.
— (2010), *The Planet in a Pebble: A Journey into Earth's Deep History*, Óxford, Oxford University Press.

Zalasiewicz, Jan y otros (2010), "The new world of the Anthropocene", *Environmental Science and Technology*, 44, 7: 2228-2231.

— (2015), “When did the Anthropocene beguin? A mid-twentieth century boundarie level is stratigraphically optimal”, *Quaternary International*.


Cara a cara
con el planeta
Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas
Bruno Latour
siglo veintiuno
editores
MARE INDICVM
PRASODVM
MARE